

FILOSOFIA & ATUALIDADE: PROBLEMAS, MÉTODOS, LINGUAGENS

Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015



Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

FILOSOFIA & ATUALIDADE: PROBLEMAS, MÉTODOS, LINGUAGENS

Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015



Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
2015

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens
Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015

ORGANIZADORES

Filipa AFONSO
Ubirajara Rancan de Azevedo MARQUES
Leonel Ribeiro dos SANTOS

Publicado por Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

COLECÇÃO: eCFULeditions 1

ISBN 978-989-8553-40-9

**FILOSOFIA & ATUALIDADE:
PROBLEMAS, MÉTODOS, LINGUAGENS**

Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015

APRESENTAÇÃO

O presente volume recolhe uma parte das cerca de quatro dezenas e meia de conferências e comunicações apresentadas nas Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015, que decorreram na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, de 9-11 de Março de 2015, numa organização conjunta do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP – Marília (SP, Brasil).

O núcleo básico de participantes nas Jornadas foi constituído por docentes e pesquisadores do Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP (Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília) e por docentes do Departamento de Filosofia e investigadores do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, aos quais se quiseram juntar outros investigadores de outras instituições e de vários países, perfazendo um total de quatro dezenas e meia. Mesmo se o presente volume não recolhe a totalidade dos textos apresentados no evento (e isso se deve a que muitos dos participantes já tinham os seus textos destinados a outras publicações), ele pode considerar-se uma suficiente e mesmo significativa amostra da grande variedade de tópicos temáticos e de perspectivas metodológicas postos em confronto nos três dias intensos das Jornadas.

Estas Jornadas não aconteceram por acaso nem foram um começo absoluto. Foram sim resultado já de um trabalho anterior que deve ser realçado e que por certo elas mesmas vêm potenciar para novos patamares de realização. Desse trabalho constam regulares e profícuas experiências

passadas de colaboração individual e institucional, nomeadamente, a participação em congressos, seja no Brasil, em Portugal ou noutros países, a co-organização em parceria de eventos multilaterais e internacionais, a participação em projetos de pós-doutoramento ou em programas de professor visitante, a colaboração regular em publicações, também periódicas, das respetivas instituições. Dando seguimento a esse importante ativo, as JFIL 2015 propunham-se assim contribuir para: 1º) reconhecer as tarefas prioritárias da pesquisa filosófica mundial na atualidade e partilhar perspectivas para o seu desenvolvimento e implementação na comunidade filosófica brasileira e portuguesa; 2º) estreitar relações entre os membros das instituições da comunidade filosófica, tornando possível, antes de mais, o melhor conhecimento do que se está a fazer no domínio da Filosofia, seja no Brasil e em Portugal, seja no mundo; 3º) estudar formas de futura colaboração sustentada em realizações e projetos bilaterais ou multilaterais de pesquisa e de docência, seja entre membros da comunidade filosófica brasileira e portuguesa, seja entre esses e a comunidade filosófica internacional.

Subordinado ao mote Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens, constituiu objetivo geral destas Jornadas Filosóficas partilhar as experiências de lecionação e de pesquisa em Filosofia dos que nelas participaram e, a partir dessa partilha, debater os problemas, os métodos e as linguagens da Filosofia na atualidade, dando oportunidade aos praticantes e investigadores da Filosofia para saírem dos seus confortáveis discursos privados da respetiva escola ou tendência e das suas áreas restritas de especialidade e serem capazes de ouvir e de dialogar com os de outras escolas, grupos ou tendências, a respeito dos seus temas e dos temas alheios, aceitando o desafio de se abrirem a outras perspectivas metodológicas e a outras linguagens e estilos filosóficos. A proposta – o desafio – era, por conseguinte, de fazer um exercício de transgressão das especialidades – frequentemente tornadas especialismos – dando espaço à pluralidade de vozes e à possibilidade de comunicação entre diferentes regimes de discurso filosófico. Esse exercício parece ser o mais conatural à Filosofia, enquanto uso da razão que almeja a universalidade, e, contudo, nas práticas atuais correntes da Filosofia os que a representam não raramente se fecham no casulo de linguagens idiossincráticas que se revelam impenetráveis a todos quantos não pertençam a um determinado clube filosófico. Podemos dizer que esse desiderato de produzir uma polifónica comunicação filosófica foi largamente alcançado, seja pela variedade de autores ou filósofos propostos, dos temas e problemas discutidos, das perspectivas e dos estilos de abordagem praticados. E a vontade comum expressa pelos participantes de que se venham a proporcionar encontros similares no futuro próximo é prova que tiveram já disso, neste, uma grata experiência.

Deixamos aqui expresso o nosso agradecimento, em primeiro lugar, a todos os participantes nas Jornadas e em especial aos Autores que contribuem para este volume. Depois, às instituições que garantiram os apoios que, por qualquer modo que fosse, tornaram possível a realização do evento: a Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP (Marília, SP, Brasil), as instituições brasileiras de apoio à pesquisa - CAPES, FAPESP, CNPq -, o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Filipa Afonso
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
Leonel Ribeiro dos Santos

Paysage

Un Problème pour la Philosophie

Adriana Veríssimo Serrão
Universidade de Lisboa

Résumé

Le présent article est une adaptation d'un texte publié en langue portugaise, servant de Présentation à une Anthologie sur la Philosophie du Paysage (*Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp.13-35). Il offre un panorama des grandes orientations philosophiques sur le concept de Paysage qui font objet de ce livre. Tout en dégagant le noyau problématique qui, depuis l'interprétation de Georg Simmel, a converti le Paysage en catégorie majeure de la pensée humaine, il cherche aussi à introduire la Philosophie du Paysage dans le cadre des disciplines philosophiques.

Un mot, plusieurs concepts

Si les raisons ne sont pas claires qui ont amené la philosophie à s'intéresser au thème du paysage, moins clair est-il que ce thème ait atteint de nos jours le statut d'un vrai problème. Pour comprendre la spécificité de l'approche philosophique par rapport à celle d'autres disciplines qui s'en occupent depuis longtemps, il faut d'abord dépasser quelques lieux-communs.

Le plus courant prend le paysage comme un ingrédient de l'expérience millénaire des êtres humains, qui depuis toujours se sont émerveillés des entourages naturels et ont choisi des lieux privilégiés pour s'installer et fonder leurs communautés de vie. À cette acception du paysage comme une constante anthropologique qui allie la sélection et la contemplation de lieux favorables ou admirables, s'oppose le fait de la formation assez récente du terme "paysage", un fait qui, d'emblée, partage la mentalité européenne en deux époques: l'avant et l'après paysage. La recherche philologique est unanime à situer les premières occurrences à la fin du XV^e siècle, un avènement généralement associé à l'introduction de l'élément paysager dans les tableaux de la Renaissance. La transformation du français *pays* en *paysage* et de l'italien *paese* en *paesaggio* aurait illustré le déplacement des notions primitives de "terre" et de "région" vers la représentation picturale d'éléments et espaces naturels. Si pour les langues néo-latines *pays* et *paese* désignent le village natal, le lieu d'origine des ancêtres, par contre, les termes germaniques *Landschaft* (allemand) et *landschap* (hollandais), et l'anglais *landscape* renvoient à *Land*, portant le sens de région, de mor-

ceau de sol ou de circonscription territoriale. Contrastant avec la formation moderne des dérivés de *pays* et *paese*, il s'agit de mots plus anciens qui coexistent avec la racine *Land-* et signifiaient la forme d'une région ou la partie du territoire occupé et aménagé par ses populations, mais qui ont fini aussi par acquérir dans ces langues le sens d'une figuration. L'usage de l'allemand *Landschaft* est attesté dans un contrat de 1484 pour désigner le sujet particulier d'un tableau, venant peu à peu à couvrir tout un genre artistique spécialisé, dont la référence d'Albrecht Dürer à Joachim Patinir comme "un bon peintre de paysages" ("ein guter Landschaftsmaler") est bien connue. La dissémination ultérieure dans les langues néo-latines viendra adjoindre un troisième sens, déjà décalqué de l'art sur la nature: l'aspect global d'un morceau de territoire qui s'offre au regard d'un observateur.

Si un nouveau mot se forme par le besoin de nommer une fraction de réalité jusque-là dite par d'autres désignations, ou même pas désignée du tout, l'âge moderne n'inventerait pas seulement le mot, mais à travers lui décrirait certaines *parties du monde* et une nouvelle *conscience* de regarder le monde. La conjugaison de ces deux acceptions – paysage *réel* et paysage *représenté* – se maintiendra dans l'évolution des langues. Tenant compte des définitions attestées dans les dictionnaires courants, on constate que le terme n'est pas univoque, consacrant, par contre, une dualité persistante entre *l'être* et sa *représentation* (ou son *image*). La notion habituelle devrait dès lors osciller entre un 'morceau de la surface terrestre' – le territoire physique avec une extension assez grande pour qu'il soit perçu par le champ de vision d'un observateur –, et une représentation ou description par images (picturales ou littéraires) d'espaces réels, même si elles couvrent aussi des figurations de lieux imaginaires, mixtes ou idéalisés.

Au-delà des contenus qui accompagnent l'histoire du mot, ces significations signalent *grosso modo* deux perspectives divergentes, qui reflètent, dans une large mesure, la bifurcation des savoirs entre science et art qui s'opère dans la Modernité. En tant que phénomène naturel, le paysage sera l'objet d'un examen direct: soit par le dessin cartographique de lieux particuliers de l'espace terrestre; soit par la géographie physique et ses classifications topographiques des régions du monde, selon des morphologies distinctes, y compris l'action des éléments modélisateurs, tels que la mer, les vents et les facteurs climatiques. En tant que production d'images, il s'intègre dans l'histoire de la culture artistique et des conceptions plastiques et stylistiques qui ont configuré l'évolution des modalités expressives et ses sous-genres académiques: marines, bucoliques, champêtres... La quête d'une synthèse entre science et art telle qu'elle fut cherchée par des figures de proie du romantisme allemand sera exceptionnelle dans ce cours toujours plus spécialisé. Le géographe Alexander von Humboldt a contribué décidément à la caractérisation typologique des parties du cos-

mos, non seulement par la rigueur scientifique de l'exploitation *in loco*, mais aussi par sa vision esthétique, qui reconnaît en chaque région un caractère et une beauté particuliers. Carl Gustav Carus, le grand théoricien de la peinture de paysage, déplace le paysage du rang accessoire d'un fond pour le remettre dans le centre de la peinture comme son sujet principal; l'esthétique plastique et la science de l'observation s'engagent dans un même acte de recherche de la nature, qui s'enracine dans l'analogie profonde entre poétique et connaissance.

L'histoire si complexe du concept sera, surtout dans le contexte du romantisme littéraire tardif, enveloppée par le manteau de la subjectivité poétique. Les vers devenus classiques du poète Amiel – “Un paysage quelconque est un état de l'âme et qui sait lire dans tout deux est émerveillé de retrouver la similitude en chaque détail” – suggèrent une vision sentimentaliste de l'accord entre les états affectifs intérieurs et les tonalités animiques saisies dans l'extérieur. Cette attitude psychologique atteint son niveau extrême dans le *Livro do Desassossego* de Fernando Pessoa/Bernardo Soares avec la différence que, pour Pessoa, le paysage n'est pas une projection affective sur l'extérieur, mais une forme de réception selon laquelle un sujet individuel reçoit comme sur un écran personnel le monde qui se projette sur lui. Ainsi commente-t-il Amiel: “Il serait plus juste de dire que un état de l'âme est un paysage; il y aurait dans la phrase l'avantage de ne pas contenir le mensonge d'une théorie, mais exactement la vérité d'une métaphore.”

L'éloignement entre sciences de la nature et sciences de l'esprit ne manquera pas de imprégner l'étude des paysages, en accentuant la divergence entre le côté objectif et matériel (quand les paysages sont étudiés de l'extérieur et où l'homme n'est pas présent), et le côté subjectif et spirituel (quand ils sont produits par la création ou l'interprétation). Reflet de la dispersion épistémologique, le paysage des sciences naturelles et celui des sciences humaines ne sera plus la même réalité, ni un même objet d'étude considéré selon de multiples approches, mais des réalités en fait indépendantes, des objets théoriques spécialisés selon les méthodes de chaque science empirique. Chacune – géographie, géographie culturelle, archéologie, sociologie, économie, architecture du paysage... – formera son concept, chacune aura un mot à dire sur *le paysage* qui est le sien.

Récemment, en suite de la prolifération des applications figurées (paysages intérieurs, symboliques, oniriques...) ou classificatrices (paysage naturel, mi-naturel, culturel, urbain, champêtre...), l'imprécision s'est installée, au point de permettre un usage indifférencié, ajustable à toute vue, à tout scénario ou à tout panorama, même si irréel, artificiel, construit, imaginé ou rêvé. Par extension, le mot a fini par se référer, de nos jours, à un contexte ou à une situation diffuse qui encadre des événements (paysage politique, paysage culturel...). Entre “tout est paysage” et “le reste c'est

du paysage”, il semble que le paysage se serait totalement effacé en tant qu’existence propre.

L’origine d’une vision du monde

Partir de l’avènement d’un fait linguistique et de son évolution sémantique, soit de l’histoire des descriptions scientifiques, ou de l’histoire des styles de l’interprétation artistique (dans la peinture et la littérature de paysage) c’est prendre le paysage comme une évidence, une réalité préalablement constituée, sans mettre en question les causes de sa naissance dans la conscience humaine. La demande sur l’origine du paysage, pour mieux dire, de la vision du monde *comme paysage*, n’est pertinente pour la philosophie qu’au début du XX^e siècle. George Simmel fut le premier à accomplir cette fonction inaugurale dans son essai “Philosophie der Landschaft”, de 1913, en le décrivant comme catégorie de la pensée et en le faisant dériver, non pas d’une région spatiale déterminée, mais de la catégorie englobante de Nature. Celle-ci est une totalité spatiale et temporelle, sans brèches ni interruptions, découlant en un flux continu qui lie et meut ensemble les êtres et ses manifestations. Le paysage, à son tour, comme “morceau de nature”, met en jeu la perception d’une petite totalité découpée de la totalité naturelle, comprenant ainsi une double contradiction: avec l’indivisibilité spatiale et avec la continuité temporelle de l’Un.

Tout se passe comme si la mouvance du temps se concentrait en une appréhension immédiate, quoique d’une stabilité relative; et la continuité spatiale s’arrêtait dans la perception d’une unité cohérente, quoique à contours imprécis. Si les éléments sont là, et s’ils sont identifiables un par un comme des rivages, des monts, des arbres, des nuages, des maisons..., les saisir *en tant que paysage* met en jeu la forme de percevoir une unité qui n’est pas là. Cette unité d’éléments qui est refaite à partir de parties distinctes aurait impliqué, selon Simmel, une scission préalable du Tout en des éléments isolés: la synthèse fut précédée par l’analyse, la recomposition par la division. Dans sa genèse se trouverait la scission de la Grande Nature, la segmentation de la totalité naturelle, un processus complémentaire de l’esprit analytique de la Modernité: d’un côté, la rigueur de la méthode scientifique, une logique du nombre et du calcul qui divise la réalité en des sections indépendantes qui peuvent être étudiées et mesurées chacune de *per se*, d’autre côté, la diversification sociale entraînée par la division du travail, qui distribue l’individu par de multiples activités spécialisées et menace son entièreté. En tant que forme générale de la pensée il est historique et collectif: Simmel peut parler de cette naissance comme un des symptômes de la tragédie de la culture moderne. Pourtant, il ne se donne vraiment que dans l’expérience vécue d’un sujet qui en parcourant

la “libre nature” comprend *ce paysage-ci* comme singularité irremplaçable.

Ni représentation du monde, ni zone délimitée de la réalité – les deux sens comprenant le paysage sous le mode d’existence déjà donnée et fixe –, c’est la genèse même d’une catégorie mixte ce qui importe à Simmel éclairer. Le texte part d’une constatation irréfutable qui constitue son fil argumentatif: “paysage” ne correspond en soi-même à un objet délimité. Il s’agit d’une forme particulière d’appréhender les choses naturelles séparées, laquelle, précisément en tant que forme, habite l’esprit et pas les choses en elles-mêmes; ce n’est pas un en-soi, mais entraîne le rapport à un pour-soi. C’est cette formation animique qui permet de convertir une multiplicité d’éléments distincts en un tout homogène irréductible à leur simple addition.

Dans la reconduction de l’origine de l’idée de paysage à l’idée de Nature, on reconnaît un des topiques propres de l’approche de la philosophie. Joachim Ritter poursuit cette même filiation historique et catégoriale du paysage dans la Nature; cependant, au lieu de catégorie générale de la pensée qui se renouvelle à chaque acte contemplatif, il le prend d’une façon plus stricte comme catégorie esthétique. Les trois sections de “Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft” (1963) décrivent les moments exemplaires de cette évolution qui signale l’éloignement progressif entre l’homme et la nature et finira par un divorce définitif.

Le premier se passe à l’aube de la Modernité. L’idée d’un *cosmos* réunissant Nature et Homme se déchire quand Pétrarque ne trouve plus dans la nature extérieure l’unité spirituelle qu’il cherchait lors qu’il a planifié l’ascension du Mont Ventoux comme une entreprise d’approfondissement spirituel: dehors lui se trouve une montagne privée d’esprit, et la vision de la transcendance il ne peut la trouver que dans un mouvement d’introspection. La disjonction entre une nature matérielle, dérobée de mystère, et la spiritualité qui s’intériorise dans le fond de l’âme retournera, au XVIII^e siècle, dans la dualité incommunicable des conceptions de nature: la nature scientifique, un ensemble de lois universelles qui règlent, en tant que constantes mesurables, le comportement des phénomènes; et cette autre nature attirante, proche et qualitative qui se donne sensiblement lors de l’expérience esthétique. C’est cette nature-ci qui correspond au paysage, tel qu’il s’offre à la contemplation d’un observateur qui est, pourtant, déjà hors lui. Dans la troisième section Ritter soutient que la réalisation humaine de la liberté n’a pu s’achever que dans la ville, espace de la vie sociale organisée, lieu de toutes les possibilités de progrès matériel et culturel. La liberté, comprise comme libération du royaume de la nécessité, est le fruit du travail, et a dû inévitablement s’affirmer contre la nature, qui sera progressivement écartée, soit spatialement, soit historiquement, de cette réalisation même.

Chacun a sa façon, Simmel et Ritter contrarient l'invention, fortement soutenue et apparemment irréfutable, du paysage selon la *perspectiva artificialis* de la peinture de la Renaissance: une théorie de la construction de l'espace qui permet de représenter la profondeur dans l'horizontalité de la toile. Chez Simmel, le paysage est une expérience de l'individu moderne, ignorée des époques précédentes, où prévalait un sentiment de la Nature. Il est le corrélat de la séparation de sujet et objet, et de l'ascension de la subjectivité autonome; il s'objective dans la peinture, mais n'y a pas son lieu d'invention. Chez Ritter, la conscience historique d'un monde passé, à tout jamais perdu, s'incarne surtout dans le langage, comme le prouvent ses figures élues, Pétrarque, Schiller, Baudelaire et Rilke dont les textes poétiques conservent des cosmovisions personnelles, mais aussi typiques des visions de la nature de leurs époques.

La nostalgie d'une unité perdue et de l'appartenance originaire traverse aussi les deux théories. Pour l'homme moderne, le paysage a remplacé le *cosmos*, l'ordre omni-englobant de tous les êtres, y compris l'homme: le sens du paysage est le sentiment triste d'une unité à jamais perdue. D'après Simmel, le paysage se fait et se refait à chaque acte contemplatif où la nature retourne par des instants, poussée par la vitalité qui relie contemplateur et contemplé en une seule atmosphère d'unité. Obscure et fugace, pourtant présente, la Vie est le troisième élément, le *medium* qui relie le délié et engendre le sentiment unitaire du vécu, la *Stimmung* de la libre nature de la part d'un individu qui, en l'éprouvant, se sent à cet instant une pleine individualité. Intuition de la présence de la vie en des modulations fragmentaires, le paysage s'ouvre lui aussi à une typologie selon les différentes syntopies de l'interrelation entre la vie et les formes qui viennent colorer d'une tonalité distinctive l'impression de chaque paysage. Dans son essai "Die Alpen" (1911), la vallée, la mer et la montagne correspondent à des types particuliers d'unité objecto-subjective selon la conformité entre les formations naturelles et les états animiques. Par contre, pour la philosophie de l'histoire de Joachim Ritter, l'évolution qui a consommé le divorce entre l'homme et la Nature ne peut admettre aucun retour. La civilisation, ouvrage humain médiatisé par le travail, s'éloignera graduellement de l'origine archaïque et la cherchera chez ses substituts apparents: le paysage champêtre, le jardin, le parc public, ou bien dans ces lieux sauvages attirant le voyageur et explorateur, ou encore dans les demeures exotiques promises par la publicité au touriste contemporain.

L'anémie du rapport du civilisé urbain avec la nature est très évidente chez José Maria Sánchez de Muniaín (*L'Estetica del Paisaje Natural*, 1945). Le paysage naturel n'est plus la Nature originaire, mais le *champh*, ce résidu, plan et peu dense, déjà situé hors ville mais encore dans ses alentours, où tout s'opposant à celle-ci, garde intacte la force des éléments physiques, la souplesse de l'air, la transparence de l'eau. Dans les ambiances cham-

pêtres, on ne cherche plus la liaison à la nature totale, mais sa réserve de biens physiques, source de bonne respiration et de santé. Le vitalisme de Muniaín se fonde, d'une part, dans une attitude hygiéniste, propre à la moitié du siècle dernier, qui célèbre la campagne comme un endroit salubre, de l'autre, dans la capacité pour réveiller des sensations, qui dès le plan du physique se haussent à la contemplation désintéressée, et de là montent vers une spiritualité religieuse. La campagne conduit au paysage, "unité esthétique du monde physique", et cette expérience unifiée réveille, à son tour, la pensée sur l'origine de la beauté et le sentiment religieux d'un suprême auteur du monde.

Une catégorie synthétique entre nature et culture

Une fois comprise l'introduction du paysage entre les formes de la conscience historique, la discussion ne portera plus sur motifs de sa naissance, mais sur la caractérisation d'une réalité multifforme et qui éprouve une transformation accélérée. La mutation rapide de la face visible de la Terre, en conséquence de la révolution industrielle, a remis en question les idéalizations qui associaient les paysages à une nature éternelle et immuable, la belle nature chantée par des poètes et des artistes. L'expérience montre, par contre, une nature non seulement humanisée par les modes de voir et de représenter, mais fort changée dans son apparence visible. Cela, en résultat des transformations constantes, telles que l'extension croissante des villes et l'invasion du monde rural par des édifications pareilles aux urbaines, coupé par des routes où circulent de moyens de transport de haute vélocité, d'où ressort l'image d'un monde globalement maîtrisé par la présence humaine et les effets puissants des machines, un monde d'où le naturel aurait pris sa retraite.

Mixte et complexe, n'étant pas exactement un objet encadré et délimité, le paysage n'est pas compréhensible par soi-même, mais demande le croisement d'autres notions. C'est cette prémisse qui identifie un des principaux axes explicatifs dans l'intersection entre le naturel et l'humain. Nature et Culture deviennent les pôles conceptuels de la pensabilité de cette notion composite qui engage un mélange de ce qui est en-soi et de ce qui est intervention humaine, de ce qui est inné et de ce qui est acquis. Cette orientation d'études est commune à quelques théories qui cherchent, tout en mettant l'accent dans la synthèse, à contrarier la vague croissante de destruction et la mort prévisible des paysages. Seulement, comme le montrent les auteurs qui discutent les termes de cette synthèse, non seulement il faut préciser les notions de nature et de culture, mais il faut aussi déterminer leur proportion relative, ce qui peut conduire à des perspectives presque antagoniques.

Une ligne soutient l'essence entièrement culturelle et artistique du paysage. En renversant le paradigme de l'art humain comme imitation de la nature institué par Aristote, ce serait, par contre, l'art à nous apprendre à regarder la nature comme son imitation. Cette inversion introduite par Oscar Wilde dans son "Decay of Lying" est reprise dans les propositions d'Alain Roger ("Nature et culture. La double artialisation", 1977) et de Nicolas Grimaldi ("L'Esthétique de la belle nature. Problèmes d'une esthétique du paysage", 1982). D'après ces penseurs, tous les espaces naturels ne seraient pas des paysages, seuls ceux qui auraient été choisis et consacrés dans les œuvres d'art: endroits exemplaires salués dans la littérature et la peinture, qui, dès l'instant de son invention se sédimenteraient graduellement dans la mémoire des communautés en tant que symboles culturels et lieux exceptionnels. Toutes les cultures garderaient ses lieux élus, tels la montagne Sainte Victoire ou le mont Fuji, éléments structurants de leur cohésion de groupe social, des vrais monuments d'histoire collective, points de repère dans les événements remarquables de l'histoire individuelle et familiale.

Une telle acception restrictive et érudite de culture comme résultat de l'instauration par l'art est contrariée par Eugenio Turri et Augustin Berque, qui du point de vue de la géographie ont étudié les modes d'enracinement des populations dans des espaces concrets. "Culture" comporte ici une acception plus large: elle est le résultat du travail continu des communautés autoctones, répété au fil des générations dans la transformation et modulation du sol: des valeurs traditionnelles transmises entre générations. Les rapports possibles par le travail agricole ont créé des liens puissants de proximité et d'interdépendance, produisant, à son tour, des significations qui enveloppent le plan immédiat et horizontal du territoire. Le paysage, subjectif et collectif, "couvre" le sol, objectif et physique, comme une sphère de significations: un certain paysage se formerait de croisements successifs entre les particularités concrètes des espaces physiques et la couche symbolique déposée sur lui, autrement dit, entre les habitants et l'ambiance qui les entoure. C'est pourquoi ces espaces diversifiés ne peuvent jamais se confondre avec l'espace vaste, homogène et mesurable des sciences physiques. Donc, on peut soutenir que le paysage est une création culturelle. Cela ne signifie pourtant pas que toute action soit positive et bénéfique. Sous la métaphore du théâtre, le géographe Eugenio Turri renforce justement le besoin de mitiger l'action sans contrainte, typique des sociétés contemporaines et de son modèle de développement déréglé et déterminé par l'enjeu d'intérêts dans l'exploitation économique des sols. Dans l'introduction à *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato* (1998), Turri fait appel à une herméneutique avisée de l'opposition entre les sociétés traditionnelles, quand nature et culture s'harmonisaient, et les sociétés post-industrielles quand

elles s'opposent. Entre les unes et les autres s'introduit un clivage tranchant: la perte de conscience de la part de l'homme de sa fonction médiatrice dans la conversion du territoire en paysage. L'homme ne peut se considérer seulement un agent, mais il doit s'envisager comme acteur – un sujet, qui, collectivement et socialement, représente des rôles, en récitant et en racontant ses histoires – et, en simultanée, comme un spectateur de son propre agir sur la scène de ces lieux de tradition et de mémoire, tels que la terre des ancêtres édifiée sur des mythes fondateurs.

Augustin Berque, d'après la perspective de la géographie culturelle, élabore des concepts duels et bipolaires comme *médiance* et *trajection* à fin de consolider – contrairement à une simple action unilatérale de l'homme sur le territoire, comme si celui-ci était une surface amorphe prête à recevoir tous les effets produits –, ces interactions dynamiques qui constituent les milieux d'implantation des communautés. Suivant une direction opposée à l'éloge extrême de l'artiste, qui attribue aux paysans un rapport exclusif d'intérêt aux revenus qu'il sort de la terre et en fonction desquels la terre serait bonne, le travail agraire, autant que liaison directe, est un élément valorisé. Les études "L'écoumène: mesure terrestre de l'homme, mesure humaine de terre" (1993) et "La pensée paysagère: une approche mésologique" (2008) nous placent au cœur d'une analyse comparatiste entre le monde occidental et le monde oriental: la notion de *shanshui* apparaît en Chine au IV^e siècle pour désigner l'alliance de la montagne avec les eaux; celle de *paysage* à la Renaissance européenne en conséquence d'une scission entre homme et nature. Néanmoins, soit en Orient soit en Occident, ce fut l'abandon de la médiance structurale fournie par le travail du sol et son mépris par les classes riches qui a conduit à une notion exclusivement esthétique et contemplative du paysage. Les propriétaires, indifférents au sens écouménal de l'habitant du monde, auraient formé une classe de loisir capable de jouir des lieux mais incapable de s'en occuper. Il y a donc un paradoxe total: entre les civilisations non paysagères, mais qui ont créé de beaux paysages, harmonisés et soignés, et les civilisations paysagères qui, en conséquence d'un processus d'oubli et de dénégaration, la "forclusion" du travail, les célèbrent tout en les négligeant.

Le débat entre culturalisme et naturalisme ouvre une autre possibilité encore: le paysage ne serait pas le mélange indistinct de nature et de culture, mais un espace naturel délimité par la ligne d'horizon où le ciel touche la terre. Un naturalisme engagé soutient la lecture de l'architecte paysagiste Michel Corajoud, qui relève, dans "Le paysage c'est l'endroit où le ciel et la terre se touchent" (1982), la profondeur, la densité et l'ouverture de l'être archaïque du paysage. Adverse à des définitions simplistes, le paysage se montre une réalité ontologiquement complexe, un assemblage, et non pas un simple ensemble, une solidarité d'éléments où tous s'interpénètrent. Permanent, il est aussi dynamique, mobile; stable,

mais pas statique. Tout se passe comme si c'étaient ses idiosyncrasies innées à demander l'intervention humaine, soit à travers les yeux, soit à travers le corps de celui qui l'habite et le soigne. Il y a donc une objectivité qui procède des attributs physiques et spatiaux sur lesquels se déposent les transformations quand elle les respecte et leur obéit. Le vrai élément de liaison au paysage ce n'est pas d'abord ni l'action ni la perception, mais l'intégration permise par la médiation du corps, soit celui du paysan des sociétés vernaculaires, soit celui du jardinier moderne.

Le retour de l'esthétique de la nature

La réduction de l'esthétique à la philosophie de l'art – telle que le romantisme l'annonce dans l'exaltation de la figure du génie et de l'exceptionnel don intuitif de l'artiste, et portée à son bout par Hegel dans la dévalorisation du beau naturel en face du beau artistique, entraînerait deux siècles, d'abord de marginalisation, et ensuite d'oubli total de l'esthétique de la nature, appauvrissant ainsi l'esthétique philosophique, en la réduisant à l'activité créatrice humaine et à ses productions. Comme nous l'avons souligné à propos de Nicolas Grimaldi et d'Alain Roger, le culte de l'artiste est aussi visible chez Frédéric Paulhan, dans un livre de 1913 contemporain de l'essai de George Simmel. *L'Esthétique du Paysage* illustre bien la supériorité de l'élément l'artistique sur une esthétique à caractère universel, en attribuant au génie le don de révéler l'esprit des paysages et de dévoiler leur âme singulière. La peinture ne crée certes pas les paysages, mais c'est le peintre avec ses compétences intuitives qui sait faire parler leur âme et traduire leur souffle caché. À l'homme ordinaire et au paysan serait permis un niveau premier d'amour pour les lieux, mais seul le goût esthétiquement élevé par la fréquentation des œuvres d'art serait prêt à saisir leur pleine expression.

Que peut-elle dénoncer, rétrospectivement considérée, cette prédominance de la création sur la contemplation, si fermement soutenue comme une thèse incontestable, non seulement par la philosophie, mais aussi par les avant-gardes artistiques du XX^e siècle? Ce serait, ni moins ni plus, que le pouvoir de l'intelligence et de la liberté sur la nécessité naturelle. L'art, production de l'esprit inventif, émergence du nouveau, de l'original, signifierait le privilège de la liberté sur la continuité répétitive et monotone du cours des choses naturelles: la nature toujours la même, l'art et la technique toujours différents. Rappelons ici le mouvement futuriste. Umberto Boccioni écrit même un manifeste contre le paysage, identifié avec la "vieille esthétique" ("Contro il paesaggio e la vecchia estetica"). Et la réception des manifestes italiens au Portugal, dans la revue *Portugal Futurista* (1917) témoigne fort bien la primauté des inventions de la civili-

sation sur la nature immobile et décadente: “Et qu’est-ce que cet art? Toute la vie à l’envers. Les artistes inconscients et aveugles cherchent la vérité et ils finissent à ne faire plus qu’une caricature grossière de la Nature! Tout en art est immobilisé, quand tout est mouvement! Cet art appartient au passé. Ce n’est pas l’art d’aujourd’hui. Il faut le mépriser car il n’apporte pas la vérité. L’art Futuriste est celui qui s’ajuste exclusivement aux jours actuels. Il est le seul à pouvoir représenter ce siècle de bouleversement et de machines.”

Il faudra attendre les années 70 du XX^e siècle pour écouter les mots de Theodor Adorno, qui dans son *Ästhetische Theorie* (1970) dénonça l’anthropocentrisme latent de cet éloge de l’homme créateur qui se revoit lui-même dans les œuvres issues de sa créativité et condamne le naturel, simple matière d’action, à la nullité esthétique. Plus qu’un oubli ou un abandon de la thématique esthétique de la nature, tel qu’il est arrivé après Schelling et Hegel, passant par l’apogée des réflexions sur l’art, Adorno interprète le phénomène dans les termes d’un refoulement opéré par la figure dominante de subjectivité et de son action sur la nature. La véritable opposition ne se formulerait pas entre le beau naturel et le beau artistique, mais entre nature et subjectivité, en ce que celle-ci serait la seule à porter la dignité dont la nature aurait dû se voir dépourvue. La réduction de l’esthétique à la philosophie de l’art serait une des conséquences de cette extension croissante de l’action humaine sur ce résidu matériel naturel qui s’oppose, comme obstacle, au mouvement d’affirmation sans limites de la raison et dont l’instrument plus puissant est la technique. Envisageant la sphère fragile, pourtant encore possible, d’une non-identité qui subsiste et qui résiste au domaine de l’identité globale, l’expérience du beau de la nature demeure, suivant Adorno, transcendance de l’existant et promesse d’un au-delà.

Le tournant vers la reconnaissance de l’autonomie de la nature commencera, dans le contexte esthétique, à la fin des années 60. Dans son notable article “Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty”, de 1966, Ronald Hepburn annonce l’impératif de penser la nature hors du monde de l’art, critiquant la modulation de l’esthétique par l’artistique dominante aussi dans la réflexion anglaise et américaine, encadrée par la philosophie du langage et la philosophie de l’expression, et concentrée sur propriétés, le langage et les valeurs de l’objet artistique. Hepburn attire l’attention sur les propriétés des choses naturelles inexistantes dans le domaine de l’artifice: des phénomènes et des circonstances sans encadrement, se déroulant dans des espaces ouverts, indéterminés et imprévus, suscitent chez le spectateur une attitude de surprise et appellent à des expériences d’appartenance et d’intégration dans un tout majeur.

L’écho de cet article suscitera le grand mouvement de l’esthétique environnementale, dont les représentants s’accordent à libérer la consi-

dération esthétique de la nature du modèle de l'œuvre d'art et, ce faisant, des catégories anthropomorphiques et projectives (pittoresque, scénique, pictural...). Mais si Hepburn valorise les capacités subjectives du contemplateur concrètement positionné au centre de la nature et les processus dynamiques de la pensée, tels que la apperception, l'objectivité de l'appréciation sera, par contre, l'enjeu central chez Allen Carlson ("Appreciating Art and Appreciating Nature", 1993). Le terme *appreciation* ne réfère pas un sentiment, une émotion ou un goût. Il concerne la connaissance, neutre, objective et impersonnelle, qui offre les savoirs appropriés à une évaluation convenable, c'est-à-dire, à la discrimination des propriétés intrinsèques des contextes naturels. Négligeant la contemplation spontanée, ancrée dans des dispositions d'une sensibilité esthétique universelle, *l'appreciation* doit posséder les concepts convenables pour formuler des jugements solides. Ainsi, la référence à l'art, que les défenseurs de l'esthétique environnementale veulent abandonner, continue néanmoins tout à fait présente en tant que critère ultime d'objectivité. Pareillement à l'histoire et à la critique d'art, qui offrent leur savoir spécifique à fin de connaître et d'évaluer un œuvre artistique, ainsi l'esthétique doit offrir des guides pour sélectionner les valeurs de la nature: pour Allen Carlson, elles sont fondées sur les sciences de la nature et sur l'histoire naturelle; à son tour, Yuriko Saito ("Appreciating Nature on Its Own Terms", 1998) souligne l'importance des récits traditionnels et des légendes de l'histoire populaire relatives à des milieux natifs. Objectivité, cognitivisme et réalisme sont les prémisses théoriques d'une esthétique orientée vers les politiques de conservation, en présentant des arguments pour soutenir la *wilderness* américaine ou le système de parcs naturels.

On doit se demander ce qu'il reste encore du paysage dans cet appel à l'autonomie du beau naturel. Comprendre la singularité et la diversité des paysages ne pose pas de problème pour l'esthétique environnementale et sa vision holistique de la nature. D'un côté, on signalera la préférence pour les concepts de *nature* ou *environment* pour désigner des espaces et des contextes naturels. De l'autre, on remarquera qu'en étendant la positivité esthétique à la nature dans son ensemble il se suit la thèse selon laquelle la nature intouchée reste toujours belle, ayant l'intervention humaine, n'importe en quel cas, comme résultat la laideur. Dans les limites d'une liaison aussi étroite entre l'esthétique et l'éthique conduisant à la subsumption du beau dans le bon, il n'y a plus de démarcation précise entre l'esthétique et la moralité: l'esthétique positive de la nature, représentée surtout par Allen Carlson, est une affirmation de principe dont l'acentrisme aboutit à une préservation qui ne peut se décider individuellement. Connaître avec exactitude ou convenablement détermine nos jugements et oriente nos actions.

Une position modérée et critique des présupposés de l'esthétique po-

sitive est celle de Malcom Budd, en liant à l'orientation cognitiviste une relecture de l'esthétique kantienne, en particulier de l'expérience du sublime. Dans le livre *The Aesthetic Appreciation of Nature. Essays on the Aesthetics of Nature* (2002), il montre l'importance de distinguer les divers plans et les diverses acceptions de *nature*, pouvant aller de la nature globalement considérée jusqu'à chacun de ses spécimens. Prenant en compte cette complexité qui sature notre langage de nombreuses imprécisions quand on se réfère à quelque chose "comme nature" – dont le paysage est un des plans intermédiaires – et, en plus, qui convertit le concept de nature en référence théorique toujours ambiguë quand elle n'est pas éclaircie auparavant, s'engager à définir un modèle particulier pour l'appréciation est une tâche vaine. Budd démontre qu'apprécier et évaluer esthétiquement "la nature", tout en présupposant la répartition nette entre le naturel et le non-naturel constitue une voie assez fragile. Le savoir nécessaire pour apprécier chaque cas ne peut être uniformisant, donc aucun modèle théorique n'est prêt à prédéterminer le sens d'un jugement, toujours singulier et portant sur des occurrences naturelles continuellement différentes, lesquelles, inversement à l'art et aux techniques, manifeste un degré de liberté irréductible à des concepts.

L'ontologie du paysage et la question du fondement

Une place d'honneur doit être attribuée à Rosario Assunto, le penseur qui a le plus approfondi la compréhension du paysage, dans la méditation englobante de son chef d'œuvre *Il paesaggio e l'estetica* (1973), allant de philosophie de la nature à l'esthétique, et jusqu'à la métaphysique, en offrant encore, à travers la caractérisation immanente, des critères exacts pour distinguer paysage et non-paysage. Paysage est toujours la nature, existant dans un mode spatial particulier: la finitude, l'extériorité et l'ouverture. Ne sont pas paysage l'immensité de la voûte céleste, parce que dépourvue de la limite de l'horizon; ni l'espace clos de la chambre, parce que sans ouverture; ni la vue obtenue de la fenêtre (de l'intérieur) vers le dehors. L'axe horizontal et spatial – la finitude ouverte et l'extériorité d'une extériorité – est croisé par l'axe vertical de la temporalité. Il ya un temps particulier de la nature – circulaire, sans commencement ni fin, qui meut tous les éléments en unisson; inclusif, qui garde ses modifications et qui change avec elles; un temps, enfin, où s'engendre l'originalité de l'identique: continuellement différent et perpétuellement nouveau. L'introduction de la temporalité est essentielle pour dépasser les notions extensives de surface et de territoire, voire, de toute zone plate, éventuellement un simple "espace vert". Dénué de la vivification des processus auto-finalisés de la nature organique, un espace sans temps ne sera jamais un paysage.

De ce fait, la jouissance du paysage est aussi spatiale que temporelle: on le contemple quand on y est. La matérialité des éléments est jouie multi-sensoriellement, et pas seulement visuellement, dans une fusion symbiotique, où plus que venir vers nous, comme c'est le cas des œuvres d'art, c'est nous qui nous trouvons en lui: l'être est la condition du sentir, le sentir est la condition de la réflexion. L'esthétique s'autonomise, d'un côté, de l'intellectualisme; d'autre côté, elle perd toute connotation de légèreté, loisir, futilité. Dans l'expérience esthétique la vie rencontre la vie. Tel est le fil qui accompagne la liaison de la nature, comme paysage, et de l'humain, à travers le sentiment vital, multi-sensitif, ni primaire ni élémentaire, mais plutôt originaire; les sensations sont l'élément fondamental de la fusion du *vivre en avec le vivre de*.

Ayant de prémisses philosophiques diverses, Arnold Berleant, lui aussi, enracine l'esthétique environnementale dans une ontologie. Sa notion d'*environment* englobe non seulement le milieu physique, mais toutes les sphères d'intégration de l'existence, les encadrements de vie, soient-ils naturels, aménagés ou construits, pourtant toujours doués d'une consistance réelle. L'ontologie libère l'esthétique des limites de la représentation. Celle-ci présuppose une différence entre la chose (réelle) et l'image qu'on en fait; sa matrice est inévitablement visuelle, étant la vision l'organe le plus éloigné du contact physique. Par son immatérialité et proximité avec les opérations de la pensée, la vue et l'ouïe furent privilégiées dans la tradition métaphysique et rationaliste au détriment des sens corporels: le goût, l'odorat et la toucher. Une des premières, sinon la première ontologisation du sentir fut soutenue par Ludwig Feuerbach, en 1843, dans les *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*: la sensation n'est pas une représentation mentale, mais la liaison effective de l'être avec l'être, c'est-à-dire, de l'homme en tant que sujet incarné dans un corps et être-dans-le-monde, et l'objet, lui-même un sujet, dans la mesure où il agit sur nous. La sensation est ce lien, parce que l'homme est en même temps réceptivité et activité.

Pour Berleant, l'esthétique doit refléter cette continuité. Elle ne se fonde pas sur des valeurs objectifs, mais sur une phénoménologie multi-esthésique du vécu, qui s'engendre dans des sensations du corps, situé et en mouvement, se déplaçant à l'intérieur du monde, en jouissant la diversité qualitative. Si la visualité du paysage prend pour principal *analogon* interprétatif la peinture – le paysage est observé comme un tableau –, l'approche environnementale du paysage prend, chez Berleant, pour modèle interprétatif l'architecture, art de la modélisation des cadres de vie, où l'espace encerclant, les objets et les corps sont tous en continuité ontologique (*Living in the Landscape. Towards an Aesthetics of Environment*, 1997). La thèse, plusieurs fois répétée par les théories culturalistes, selon laquelle l'homme modèle les paysages, fait oublier que les paysages nous modèlent aussi. Salubres ou pollués, débordants ou pauvres de *stimuli*, ils ne se re-

gardent pas “de la fenêtre”, au contraire, c’est quand on les parcourt qu’ils agissent positive ou négativement sur nous. Cette réversibilité, présente en toutes les instances de la vie, apporte plusieurs implications dans la pensée de Berleant, depuis son esthétique de l’immersion jusqu’à sa notion de compromis (*engagement*), qui doit accompagner nos actes. Une position réaliste reconnaîtra la vaste échelle de sensibilité que peuvent offrir les milieux riches de diversité qualitative jusqu’à ceux qui sont appauvris. Dans “The Aesthetics of Art and Nature” (1993) non seulement il distingue la beauté naturelle de la beauté artistique, mais surtout il prend celle-là comme matrice de toute expérience, inclus celle de l’art. En critiquant la séparation entre l’observateur et l’observé, propre aux philosophies de la représentation, le concept d’immersion lui permet de valoriser, non seulement la beauté – étant donné la matrice picturale qui lui est inhérente dans l’esthétique classique –, mais surtout le sublime d’inspiration kantienne: la sensation d’être enveloppé de tous les côtés par la présence incommensurable, magnifique ou terrorisante, de la nature au-dessus de nous. La perte de cette sensation de magnitude – qui transcende l’échelle humaine et que l’on remplace à nos jours par le colossal des édifices qui grattent les ciels –, emporte une perte au niveau de la capacité sensitive. En face de l’insuffisance des catégories du beau et du sublime, engendrées dans des époques où la pureté du naturel ne présentait aucun doute, la fonction théorique de l’esthétique de la nature se fait accompagner d’une critique élaboratrice de nouvelles catégories, toutes négatives, comme le banal et l’offensif.

On peut remarquer des convergences notables entre ces deux auteurs provenant, l’un de l’esthétique de filiation romantique et de la philosophie de vie, et l’autre de la philosophie de l’environnement, notamment dans le rapport étroit qui s’établit entre esthétique et écologie. Dans son petit article “Paesaggio, Ambiente, Territorio. Un tentativo di precisazione concettuale” (1976), Rosario Assunto démontre la spécificité du paysage comme réalité synthétique et comme espace de l’existence, lui assurant un statut théorique à ne pas confondre avec la notion de territoire – extensif et mesurable, venu de la géographie physique – et d’environnement – la sphère biologique des sciences de la vie. Cependant, il n’établit aucune alternative entre ces deux plans. Dans un des chapitres de *Il paesaggio e l'estetica*, il n’hésite même pas à approcher esthétique et écologie. L’écologie de la philosophie assure la signification origininaire d’*oikos*, la maison, comme refuge et habitation, où passé, présent et avenir se nouent.

Éthique et l'avenir du paysage

Le dépassement de la vision picturale est une constante chez les théoriciens actuels. En tant que vue, cadre, encadrement, panorama ou bordure le paysage a été prédéterminé par le paradigme de la visualité, en négligeant d'autres modes d'approche, correspondant à un fond observé par un spectateur fixe, éloigné et non impliqué dans l'observé. En plus, il aurait pour corrélat regarder les paysages comme des tableaux peints, des compositions plastiques de la nature anthropomorphisée en tant qu'artiste, et les analyser selon des valeurs formelles, telles que des lignes, volumes et couleurs. Encore, la compréhension du paysage comme spectacle, panorama ou rideau de fond, trouverait ses prototypes dans des exemplaires magnifiques, qui correspondraient à des idées culturellement stéréotypées de l'idyllique, l'exotique et la rareté, pleines d'histoires et, dans ce sens, appartenant à l'histoire humaine. Pour contrarier ce modèle élitiste et ultra-sélectif, en oubliant les paysages ordinaires et moins repérés, quelques théoriciens préfèrent adopter la notion plus large de *lieu*, qui singularise aisément leur individualité. Le mouvement de la *geofilosofia* illustré par les textes de Luisa Bonesio ("Interpretare i luoghi", 2001, et "Elogio della conservazione", 2002), refuse l'esthétisme futile qui emprisonna pendant des siècles les paysages dans les paramètres du goût subjectif. Sous l'égide de la pensée du déclin de Nietzsche et de Spengler, et du thème heideggérien de la démondialisation de l'homme moderne, la géophilosophie soutient le paysage comme lieu naturel et culturel, indissociable des interactions qui tout au long des générations lient les communautés non seulement à l'espace environnant mais aussi à la terre d'origine. Cette radication originelle, confirmée par des contacts étroits en temps de longue durée, par l'usage d'instruments et de procès agricoles, de moyens de construction vernaculaires –, qui regroupent la totalité d'une culture locale, s'est vue éclater par la domination de la raison instrumentale, autrement dit, par le pouvoir omniprésent et omnipuissant du mécanique. Le diagnostic sombre de la perte du sens territorial des lieux et de sa charge vivable et symbolique, toujours différenciée, due à l'uniformisation et au nivellement, a comme antidote urgent une attitude de conservation des lieux, valorisés et revitalisés en tant que patrimoine d'une communauté, qui doit être protégé ou, si interrompu, doit être réhabilité, par les populations et par les politiques publiques: l'hypothèse de l'implosion des conséquences du vandalisme architectonique n'est pas exclue.

Si les paysages ne sont pas, ni doivent être pris comme des tableaux dans une exposition, ni comme des rideaux délimitant une scène, moins encore, et en suivant sur ce point la géophilosophie dans sa dimension théorique et engagée, doivent-ils être pris tels que des pièces de musée ou des lointains parages de rêve idéalisés par le citoyen, pour se refaire

de la saturation accumulée. Il est donc impossible de les subsumer dans la notion d'environnement quand ce terme se rapporte à l'ensemble des moyens physiques, chimiques et biologiques, les conditions les plus larges de la vie sur la planète. L'environnement, ou la bio-écosphère, avec toutes ses parties est globale, ignore des frontières, affecte également tous les lieux. Un paysage, inversement, est toujours local et irremplaçable.

Et il ne s'agit seulement pas de proposer d'autres théories. Tout concept de paysage a aujourd'hui des applications et des implications dans la sphère pratique, notamment dans la dimension de projet et dans les politiques de conservation. Si la défense de l'environnement est à l'ordre du jour, beaucoup plus faible est celle de la protection du paysage, ayant le péril de subsumer le paysage dans l'environnement, tout en dévalorisant ses qualités esthétiques, en favorisant ses attributs physiques. La conservation de l'environnement n'assure pas la protection des paysages.

Quand il examine les principales orientations découlant de la bifurcation des théories plus anciennes – la picturale ou védutiste et la physico-biologique ou naturaliste –, Paolo D'Angelo démontre le besoin de surmonter l'alternative sous-jacente entre subjectivisme et objectivisme, en élaborant un concept englobant et relationnel, susceptible de conjuguer le plan subjectif avec des dimensions objectives. Selon ce penseur, un paysage contient tant des traits physiques et morphologiques, que culturels et historiques. Et parmi ces traits s'incluent aussi les propriétés esthétiques, qui contribuent à son individuation qualitative, qui sont aperçues, mais non projetées, par ceux qui les vivent et les observent. Épatants ou monotones, tous les lieux possèdent leur cohérence interne et valeur esthétique propre. Dans ce sens, l'esthétique n'est pas uniquement subjective; elle est, plus exactement, "intersubjective": tout paysage serait alors une identité pleine: "l'identité pleine du lieu." ("I limiti delle teorie correnti del paesaggio e il paesaggio come identità estetica dei luoghi", 2001).

La crise des paysages découlant de l'expansion des zones construites et de l'urbanisme effréné a déclenché des déséquilibres qui compromettent l'autorégulation des systèmes vivants, éveillant un peu partout l'impression générale de dégradation. Quelques lectures des années 80 ont porté sur le mélange de nature et culture, et ont présenté des lectures compréhensives, herméneutiques ou sémiologiques, qui, en privilégiant la composition multiple des paysages, ont pu éliminer la référence à l'idée de nature avec l'argument selon lequel la nature serait partiellement, ou même quasi entièrement, altérée. Conçue en tant que paradigme de stabilité, la Nature serait une entité abstraite, métaphysique, une essence atemporelle et permanente. Avec la crise de la nature comme substrat persistant et source inépuisable de ressources, en péril d'extinction partielle ou totale, les descriptions axées sur le rapport entre nature et culture présentent l'inconvénient d'un accent excessif sur l'ingrédient humain et, ce fai-

sant, de l'abandon de la référence au concept de nature, un accent qui s'applique aisément aux paysages peuplés, mais non aux paysages sauvages et inhospitaliers, qui ne manquent d'être paysages en dépit d'être inhabités.

Si George Simmel a dû démontrer que le paysage s'est séparé de la Nature, à présent, à l'aube du XXI^e siècle, il s'agit plutôt de penser *quelle nature* intègre les paysages: comment reconnaître le naturel sous les successives artificialisations ? C'est la naturalité de la nature qui se pose comme problème émergent. Au concept complet et parfait de *cosmos* de la pensée ancienne, Martin Seel oppose la problématique. Sa critique à Joachim Ritter se fonde justement sur ce point: d'avoir ancré l'interprétation de l'origine du paysage dans une idée de nature comme ordre invisible qui règle toutes les choses visibles, n'étant accessible que par l'intuition intellectuelle. Cette nature métaphysique non seulement ne correspond plus à notre époque, mais elle aurait aussi comme corrélat une métaphysique du beau comme connaissance de l'intelligible. Soutenir un concept problématique, et pas canonique, de nature, propre à la métaphysique et aux sciences naturelles, rend compte des transformations déjà opérées et du fait que chaque époque prend "comme nature" celle qui se présente comme telle, sans qu'il soit nécessaire enquêter et décider sur le degré de la composition. On sent toujours la nature présente et on s'en aperçoit, comme se donnant ici et maintenant à notre expérience actuelle; on la reconnaît encore quand on nomme un être comme fleur, lac, ciel... La problématique ne constitue donc pas la justification pour abandonner le concept de nature: le dynamisme de ce qui existe uniquement à partir de soi, se générant comme *natura naturans*.

Comprendre le paysage comme "espace majeur de nature esthétique", signifie que la matrice du paysage est la nature librement appréhendée dans la contemplation et dans l'imagination, et que, corrélativement, c'est l'unité du paysage qui concède à la nature sa qualité esthétique. La notion de paysage urbain, refusée par Rosario Assunto, héberge chez Seel une possibilité: la ville peut être comprise "comme paysage" non pas quand elle est un morceau de ville, mais plutôt quand elle se ressemble à un paysage dans la nature libre. Ainsi, l'esthétique du paysage rencontre nécessairement une éthique non anthropocentrique, un respect envers la naturalité et une autolimitation de l'action humaine. Dans le livre *Eine Ästhetik der Natur*, Seel rapporte l'esthétique de la nature à une métaphysique du beau naturel, c'est-à-dire, en possédant une valeur morale intrinsèque: en conséquence de son allure perceptive, la conduite esthétique est le modèle de non-instrumentalité et non-violence.

Toutes les réflexions qui ont été élaborées à la suite de la crise environnementale et de la corrélatrice conscience critique des conséquences de l'action humaine contiennent des considérations éthiques, ou même

une position éthique bien délimitée, c'est-à-dire, une réponse à la question "comment devons-nous agir ?". Elles peuvent privilégier, soit une morale objective – telle que la préservation des lieux, la soutenance du beau naturel comme un bien moral –, soit ou une éthique subjective – l'appel au respect, à l'engagement et à la responsabilité des actes. En tout cas, la perte de la nature comme altérité absolue pour l'homme n'est pas mise en cause. Et perdre la nature c'est perdre le paysage.

Pour une philosophie du paysage

L'idée de paysage naquît en Europe à une période civilisationnelle où les villes commencent à s'édifier comme des structures sociales organisées et réglées par la dynamique du travail, en libérant ses habitants de la dépendance de l'exploitation directe de la terre. Les paysages se trouvaient hors-murs, pourtant encore voisins, considérés comme des zones de loisir et jouissance, mais non plus comme des espaces de la vie matérielle. À la suite de l'ascension de l'individu autonome – qui s'est placé hors nature à fin de se penser comme être libre et sujet de autonome –, et du développement de la vie urbaine, les paysages se réduisent peu à peu à un objet de représentation artistique, d'enquête scientifique et de contemplation esthétique.

Son origine parle toujours d'une séparation; aujourd'hui, par contre, il est appelé à remplir une fonction médiatrice. La reprise actuelle du concept tend à refaire des unités, à dépasser des dualismes et à remplir des brèches, en essayant de relier ce qui a été séparé. Cette inversion est un des traits qui justifient l'actualité du concept, mais surtout son caractère englobant de catégorie synthétique, point de confluence de perspectives diverses. L'intérêt actuel de la philosophie sur le paysage n'est donc pas simplement théorique, encore moins historique et récapitulatif. La connaissance des théories contribue à une nouvelle conscience paysagère qui prend une intention d'avenir et prend au sérieux le paradoxe de sauver la nature justement à un moment où la source de la vie semble décliner.

La catégorie de paysage ne remplace pas celle de nature. En dérivant d'elle, on doit les référer en deux sens: comprendre le paysage comme étant une production la nature, et comprendre la nature (le naturel) comme étant l'élément vivifiant des paysages. Des ensembles intégrés et animés par des procès vitaux, les paysages sont ainsi des réalités intermédiaires entre la totalité et la singularité. Un vase de fleurs ou un oiseau dans l'espace domestique sont des êtres naturels, sont nature, mais ils ne sont pas paysage, car ils ne possèdent ni le fond vivifiant ni la contextualité de vie. Des espaces naturels aux trait innés, tout en gardant – quoique subordonnés à des changements – les mécanismes profonds de la génération et des procès

écologiques, présents, bien que cachés, l'essence des paysages est double, sensible et organique: la surface visible ces ensembles d'êtres doit sa cohésion au principe immanent de la vie.

À la lumière de l'articulation entre nature et culture, il ne sera ni naturel ni artificiel, mais plutôt une troisième région ontique. C'est vrai qu'il est en conséquence de la présence de l'homme, pas comme son créateur, mais quand il l'habite, le contemple, s'en soucie. Préservant la référence à la subjectivité, il est relationnel. Il y a donc dans le paysage un mode spécifique d'être, qui est sujet et objet, permanence et mouvement, mutabilité et persistance. Matériel, favorisant toutes les sensations, sans cesser d'être intangible. Délimités par la ligne de l'horizon, les paysages, larges et ouverts à l'infini du ciel, condensent en tant qu'exemplaires uniques une ontologie complexe: la surface enracinée dans la profondeur qui se lève vers le haut. C'est la temporalité qui unifie la diversité de l'espace: un temps de coexistence des âges des éléments, incluant l'humain: un temps allongé, accouplement de passé, de présent et de futur; un temps qui n'existe que pour l'homme, pourtant majeur que lui, le dépassant en grandeur et en hauteur.

Références bibliographiques

I. Études de caractère général

Clark, Kenneth, 1949, *Landscape into Art*, London, Murray.

D'Angelo, Paolo, 2009, Introduction à *Estetica e paesaggio*, Bologna, Il Mulino.

Franceschi, Catherine, 1997, "Du mot *Paysage* et de ses équivalents dans cinq langues européennes", in M. Collot (dir.), *Les Enjeux du Paysage*, Bruxelles, OUSIA, pp. 75-111.

Gombrich, Ernst-Hans, 1950, *The Story of Art*, London, Phaidon Press.

Martinet, J., 1983, "Paysage: significant et signifié", in *Lire le paysage, lire les paysages*, Actes du colloque de Saint-Étienne, CIEREC.

Lützel, Heinrich, 1950, "Vom Wesen der Landschaftsmalerei", *Studium generale*, III, IV-V; trad. italienne: L. Bonesio e M. Schmidt di Friedberg (eds.), *L'anima del paesaggio tra estetica e geografia*, Milano, Mimesis, 1999.

Machado, José Pedro, 1989, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, vol. 4, 7.^a ed.,

Lisboa, Livros Horizonte.

Petri, F., E. Winkler, R. Piepmeier, "Landschaft", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, cols. 11-28.

Schwind, Martin, 1950, "Sinn und Ausdruck der Landschaft", *Studium generale*, III, IV-V trad. italienne: L. Bonesio e M. Schmidt di Friedberg (eds.), *L'anima del paesaggio tra estetica e geografia*, Milano, Mimesis, 1999.

Tonelli, G., C. Hufnagel, "Naturschönheit / Kunstschönheit", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, cols. 623-633.

II. Textes et ouvrages analysés (par ordre de référence)

Georg Simmel, "Philosophie der Landschaft" (1913); repris dans l'édition critique *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 12 (*Aufsätze und Abhandlungen*, 1909-1918. Bd. I., hrsg. Rüdiger Krämme und Angela Rammstedt), Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 471-483.

Georg Simmel, avec le titre "Ästhetik der Alpen", la première version fut publiée dans *Der Tag. Moderne illustrierte Teil*, Berlin, n.° 16 (1911); avec le titre "Die Alpen", cet essai fut inclus par Simmel dans *Philosophische Kultur*; repris dans la *Gesamtausgabe*, Bd. 14 (*Hauptprobleme der Philosophie / Philosophische Kultur*, hrsg. Rüdiger Kramm und Otthein Rammstedt), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, pp. 296-303.

Frédéric Paulhan, *L'Esthétique du Paysage*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

J. M^a Sánchez De Muniaín, *Estética del Paisaje Natural*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Publicaciones "Arbor", vol. II, 1945.

Joachim Ritter, "Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft", in *Schriften zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, Heft 54, 1963; repris dans Joachim Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, pp. 141-163.

Rosario Assunto, "Paesaggio, Ambiente, Territorio. Un tentativo di precisazione concettuale", in *Bollettino del Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio*, Vicenza, XVIII, 1976, pp. 45-48.

Nicolas Grimaldi, "L'esthétique de la belle nature. Problèmes d'une esthétique du paysage", in François Dagognet (dir.), *Mort du paysage? Philosophie et esthétique du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, 1982, pp. 113-131.

Alain Roger, "Nature et culture. La double artialisation", in *Court traité du paysage*, Alain Roger©, Paris, Éditions Gallimard, 1997, pp. 11-30.

Eugenio Turri, *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Venezia, Marsilio Editori, 1998.

- Augustin Berque, "L'écoumène, mesure terrestre de l'homme, mesure humaine de la Terre: pour une problématique du monde ambiant", *L'Espace géographique*, 4 (1993), 299-305.
- Augustin Berque, "La pensée paysagère: une approche mésologique", in Rosella Salerno e Camilla Casonato (dir.), *Paesaggi culturali*, Roma, Gangemi Editore, 2008, pp. 29-36.
- Michel Corajoud, "Le paysage c'est l'endroit où le ciel et la terre se touchent", in François Dagognet (dir.), *Mort du paysage? Philosophie et esthétique du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, 1982, pp. 36-51.
- Ronald Hepburn, "Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty", in *British Analytical Philosophy*, B. Williams and A. Montefiore (eds.), London, Routledge & Kegan Paul, 1966; republié dans Allen Carlson and Arnold Berleant (eds.), *The Aesthetics of Natural Environments*, Ontario, Broadview Press, 2004, pp. 43-62.
- Allen Carlson, "Appreciating Art and Appreciating Nature" [1.^a ed. 1993], in Salim Kemal e Ivan Gaskell (eds.), *Landscape, natural beauty and the arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 199-227.
- Arnold Berleant, "The Aesthetics of Art and Nature"; publié dans Salim Kemal et Ivan Gaskell (eds.), *Landscape, Beauty and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; repris dans Allen Carlson e Arnold Berleant (eds.), *The Aesthetics of Natural Environments*, Ontario, Broadview Press, 2004, pp. 76-88.
- Malcolm Budd, *The Aesthetic Appreciation of Nature. Essays on the Aesthetics of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Yuriko Saito, "Appreciating Nature on Its Own Terms", publié dans *Environmental Ethics*, Center for Environmental Philosophy, University of North Texas, vol. 20, n.°2 (Summer 1998); republié dans Allen Carlson et Arnold Berleant (eds.), *The Aesthetics of Natural Environments*, Ontario, Broadview Press, 2004, pp. 141-155.
- Rosario Assunto, *Il paesaggio e l'estetica*, 2 vols., Napoli, Giannini, 1973; Palermo, Edizioni Novecento, 2.^{ème} ed., 2005.
- Arnold Berleant, *Living in the Landscape. Towards an Aesthetics of Environment*, Kansas, University Press of Kansas, 1997.
- Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Paolo D'Angelo, "I limiti delle teorie correnti del paesaggio e il paesaggio come identità estetica dei luoghi", in *Estetica della natura. Bellezza naturale, paesaggio, arte ambientale*, Roma-Bari, GLF, Editori Laterza, 2001, pp. 146-168.
- Luisa Bonesio, "Elogio della conservazione", in *Oltre il paesaggio. I luoghi tra estetica e geofilosofia*, Arianna, Casalecchio, 2002, pp. 3-26.

Luisa Bonesio, “Interpretare i luoghi”, in *Geofilosofia del paesaggio*, 2.^a ed., Milano, Mimesis, 2001, pp. 113-121.

III. Autres textes référés

Adorno, Theodor, 1970, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1970.

Boccioni, Umberto, 1971, “Contro il paesaggio e la vecchia estetica”, in *Umberto Boccioni. Gli scritti editi e inediti*, Milano, Feltrinelli.

Feuerbach, Ludwig, 1843, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843); *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, Bd. 9.

Portugal Futurista, 1917; ed. fac-similada, Lisboa, Contexto Editora, 2.^a ed., 1982.

Wilde, Oscar, *Intentions*, 1891, in Richard Elmann (ed.), *The artist as Critic. Critical Writings of Oscar Wilde*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

Pessoa, Fernando, 2008, *Livro do Desassossego composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*, ed. Richard Zenith, Lisboa, Assírio e Alvim.

Getting to the Heart of the Matter

Realism and Modernism in the Novel

Ana Falcato

Universidade Nova de Lisboa

Having placed in my mouth sufficient bread for three minutes' chewing, I withdrew my powers of sensual perception and retired into the privacy of my mind, my eyes and face assuming a vacant and preoccupied expression. I reflected on the subject of my spare-time literary activities. One beginning and one ending for a book was a thing I did not agree with. A good book may have three openings entirely dissimilar and inter-related only in the prescience of the author; or for that matter one hundred times as many endings.

FLANN O'BRIEN, *At Swim-Two-Birds*.

But what book is that next to it? – The “Galatea” of Miguel de Cervantes, said the barber. – That Cervantes has been for many years a great friend of mine, and to my knowledge he has had more experience in reverses than in verses.

MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quixote*.

Abstract

This article elaborates a model for assessing the evolution of formal realism in the novel from its inception to the modernistic turn of the late nineteenth century. I argue that realism in the novel is connected to a central philosophical issue: representation. The very concept of “representation” became a point of difficulty in literature and in modern philosophy; since what we mean by reality already involves issues of representation, we cannot compare linguistic representations with reality itself as a test for accuracy. To better understand this puzzle, I examine two explanatory models – one focusing on the critical development of literary conventions, the other on psycho-sociological developments. I conclude that, taken in isolation, neither model can explain the impulse toward realistic representation and the evolution of key formal literary techniques that led to the modernistic turn.

Resumo

Este artigo explora um modelo teórico para avaliar a evolução da técnica do realismo formal no género do romance, desde o seu nascimento até ao giro modernista iniciado na última década do século XIX. Defendo que o realismo no romance está estruturalmente conectado com uma questão de índole filosófica: a questão da representação. Porém, a própria noção de “representação” torna-se um ponto de discórdia na literatura e na filosofia modernas, na medida em que não é possível comparar representações linguísticas com a própria realidade como teste de precisão para aferir o respectivo acordo entre ambas, uma vez que aquilo que entendemos por realidade já implica questões de representação. Para melhor entender este puzzle, examinam-se

Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens, Lisboa, CFUL, 2015, pp. 35-48

dois modelos explicativos: o primeiro foca especialmente a crítica das convenções literárias, o segundo parte de desenvolvimentos de tipo psicossocial. A conclusão extraída do balanço de ambos os modelos é que nenhum dos dois pode, por si só, explicar o impulso para um método de representação realista e a respectiva evolução de aspectos formais determinantes nessa convenção, que conduzirão ao giro modernista.

I.

The task of securing a date for the birth of the novel as a literary genre is highly demanding. If in attempting to do so we privilege issues of methodology, *formal realism* emerges as a common denominator among different narrative methods across the genre. This classificatory procedure merely stipulates the significance of methodology, however, and is general and unspecific as regards different technical strategies applied in various literary works. It is nonetheless worth stressing that authors as otherwise dissimilar as Ian Watt (Watt, 2000), Terry Eagleton (Eagleton, 2005), and Stephen Mulhall (Mulhall, 2009) view formal realism as pivotal to the genesis and evolution of the novel

Equally contentious is the establishment of one specific work as “the first instance of the genre”, as *the* first novel. A broad and diverse critical tradition has stipulated that Cervantes’s *Don Quixote* is to be held as the inaugurator of the novel, but this conclusion is again debatable, since *Don Quixote* can be considered a parody of the then nascent genre,¹ displaying the tempting appeal of the chivalric romantic model (a temptation that many characters in the novel are themselves unable to resist) whilst ironically undermining its status. Confronting his reader with the insanity of the romantic idealist Alonso Quijada (or “Quesada”, or “Quesana”, a voracious reader of chivalric romances who now believes that he is a medieval knight pursuing the fictional adventures described therein), Cervantes presents a reflection on the very conditions of the possibility of the novel from a sort of inverted approach to the issue. Contrary to what happens to Quixote, the true purpose of the modern novel consists in overcoming the dangers of *anachronic idealism* – appropriately called “quixotism” – through confrontation with reality in all its disenchanted roughness. The hero of the work should remain sane throughout this process, as should its reader.

To the extent that this is true, it seems fair to view the origins of the novel as based on a meta-reflection on the formal conditions of a work’s ability to represent reality. What I want to defend in this paper is *the closing*

1. Even taking into account this sort of reflexive twist in Cervantes’s masterpiece – a feature that only widens its creative potential, as we shall see – this should not serve as a reason for discounting its claim to being the legitimate inaugurator of the genre. As Stephen Mulhall points out in *The Wounded Animal*, a work of fiction is not barred from counting as a novel simply because it involves reflection on the conditions of possibility of the novel.

of a reflexive circle regarding the very conditions of possibility for the novel – one that connects the supposed inaugurator, *Don Quixote*, to the modernist tradition (itself usually taken to date from the last decade of the nineteenth century to the end of World War II). Precisely because it aims at accurately representing reality as it is perceived by the novelist, the modernist novel must employ ever more dense techniques of representation, thereby strengthening the level of self-awareness of the literary prose itself to a point of parody by no means inferior to that depicted by Cervantes (as testified in the above quotation from Flann O’Brien, with its direct reflection on the various possible ways of starting a story, itself undertaken precisely in the context of his already having started one).

II. The realist movement and formal realism: methodological principles and representation

Historically, the realist movement (in painting) has its origins in nineteenth-century France, after the 1848 Revolution, and was first introduced to describe the work of Gustave Courbet² and a group of fellow painters – including Jean-François Millet, Jules Breton and Jean-Baptiste Camille – all of whom squarely rejected the idealization of both subject and technique in pictorial representation and whose most important subject was the everyday life of the working class.

The main artistic goal of the realist movement was the reliable depiction of daily motives, undertaken by avoiding both intricate technical conventions and any appeal to supernatural or exotic subjects. Thus the work of French realists clearly departed from the romanticism that had dominated the figurative arts (including literature) in France throughout the eighteenth century, and it did so by renouncing academic painting and the idealization and emotional excess depicted therein. At odds with their romantic predecessors, painters like Courbet and Millet dedicated their work to the representation of the working class – thus already investing in a sort of social realism – boldly revealing the social and economic difficulties faced by this group as a result of the Industrial Revolution. Also unlike their predecessors, these painters were influenced by technical achievements in photography, which prompted a determination to produce works representing their subjects in a way that was “objectively real”.

The realist movement is a historically framed artistic trend, which can be viewed alongside other trends (such as impressionism, surrealism and

2. The work of Gustave Courbet is of special interest to us here. In addition to providing a realistic, almost photographic depiction of everyday themes, representing even polemic subjects (see: *L'Origine du Monde*), Courbet, like Cervantes in *Don Quixote*, consciously intrudes into his own paintings, directly inserting his own name as he does so (see: *Bonjour, Monsieur Courbet*).

cubism). Its maxims and methodological principles can nevertheless be conceived as the artistic determination of a distinct *method* – one much more indebted to the founding texts of modern philosophy than to any artistic school or movement. After all, the means of expression at work in Defoe, Richardson and Austen is precisely that found in Descartes, Locke and Hume: a natural language. In this respect, Ian Watt's classic work on the rise of the novel is enlightening:

The general temper of philosophical realism has been critical, anti-traditional and innovating; its method has been the study of the particulars of experience by the individual investigator, who, ideally at least, is free from the body of past assumptions and traditional beliefs; and it has given a peculiar importance to semantics, to the problem of the nature of the correspondence between words and reality. [...] The novel is the form of literature which most fully reflects this individualist and innovating reorientation. Previous literary forms had reflected the general tendency of their cultures to make conformity to traditional practice the major test of truth: the plots of classical and renaissance epic, for example, were based on past history or fable, and the merits of the author's treatment were judged largely according to a view of literary decorum derived from the accepted models in the genre. This literary traditionalism was first and most fully challenged by the novel, whose primary criterion was truth to individual experience – individual experience which is always unique and therefore new. The novel is thus the logical literary vehicle of a culture which, in the last few centuries, has set an unprecedented value on originality, on the novel; and it is therefore well named.³

As Watt also stresses in his introduction to *The Rise of the Novel*, the most important influences exercised on the novel by main trends of thought in modern philosophy, from Defoe onwards, are methodological in nature. That is to say: the modern novel, *whilst not itself philosophical*, mirrors and embodies in its narrative form the methodological commitments common to both empiricism and rationalism.

The formal features that novels since *Don Quixote* can be said to borrow from the methodological constraints at work in the most important works of modern philosophy are thus relatively easy to summarize: they include a very detailed presentation of individual characters, who are identified by a common, non-typified proper name and to whom are ascribed both reasonably detailed physical characteristics and a deeply developed psychology – all framed, crucially, by a detailed description of the characters' social environment. As far as specifically literary conventions go, the type of plot characteristic of the novel departed from earlier literary structures to the extent that it positioned previously narrated events as causes of the present action. In the novel, a causal connection operating through

3. Ian Watt, 2000, p. 13.

time replaces coincidence or supernatural happenings (once much relied on), thus lending a much more coherent structure to the narrative.

To better understand this literary embodiment of early modern philosophical method, we shall now turn to the descriptive detail at work in what is considered the first realist English novel, *Robinson Crusoe*, first published in 1719. In particular, I wish to examine how its thoroughly descriptive prose respects both the four precepts of method advocated by Descartes in his *Discourse on Method* (published in 1637) and the limits set to human understanding by Locke and Hume, respectively.⁴

Robinson Crusoe is an autobiographical memoir, which narrates fictional events in chronological order, and Defoe doesn't allow its plot to contravene the imaginary physical limits set forth by the narrator. The story is told in the first-person, proceeds from the start of the protagonist's life, and likewise closes with Crusoe's final years and return to England. Thus the opening of Defoe's masterpiece does justice to the third Cartesian precept of method in particular – namely, “to conduct thoughts in an orderly fashion, by commencing with those objects that are simplest and easiest to know, in order to ascend little by little, as by degrees, to the knowledge of the most composite things, and by supposing an order even among those things that do not naturally precede one another”.⁵ The narrative embodiment of these principles in *Robinson Crusoe* reads as follows:

I was born in the Year 1632, in the City of York, of a good Family, tho' not of that Country, my Father being a Foreigner of *Bremen*, who settled first at *Hull*: He got a good Estate by Merchandise, and leaving off his Trade, lived afterwards at *York*, from whence he had married my Mother, whose Relations were named *Robinson*, a very good Family in that Country, and from whom I was called *Robinson Kreutznaer*; but, by the usual Corruption of Words in *England*, we are now called, nay we call ourselves and write our Name *Crusoe*, and so my Companions always call'd me.⁶

Now, the mirror-like presentation of a fictional story, minutely ad-

4. See Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) and Hume, *A Treatise of Human Nature* (1738).

5. The four precepts of method Descartes sets forth in Part II of the *Discourse on Method* are stated as follows: “The first was never to accept anything as true that I did not plainly know to be such; that is to say, carefully to avoid hasty judgement and prejudice; and to include nothing more in my judgments than what presented itself to my mind so clearly and so distinctly that I had no occasion to call it in doubt. The second, to divide each of the difficulties I would examine into as many parts as possible and as was required in order better to resolve them. The third, to conduct my thoughts in an orderly fashion, by commencing with those objects that are simplest and easiest to know, in order to ascend little by little, as by degrees, to the knowledge of the most composite things, and by supposing an order even among those things that do not naturally precede one another. And the last, everywhere to make enumerations so complete and reviews so general, that I was assured of having omitted nothing” (Descartes, 1998, *Discourse on Method*, p.11).

6. Daniel Defoe, 2001, p.1.

justed to a consistent timeframe, will soon become a literary problem in its own right. The first edition of *Robinson Crusoe* dates from 1719, but by 1759 Laurence Sterne had already published *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, the main aim of which was to parody formal realism and the convention of time-linearity in particular. The story of Tristram Shandy presents to the reader an array of linguistic and literary problems, which sharply contrast with the more straightforward temporal narrative progression of *Robinson Crusoe*. To begin with, Sterne allocates the narrative voice to the mind of his story's protagonist, whose first main difficulty is to bring the plot to the point of his birth, which, of course, does not correspond to the beginning of the book. The opening of Sterne's novel can thus be read as a staged rejection of the easy (or dogmatic) way in which Daniel Defoe introduces Crusoe to his reader:

I wish either my father or my mother, or indeed both of them, as they were in duty both equally bound to it, had minded what they were about when they begot me; had they duly considered how much depended upon what they were then doing; – that not only the production of a rational Being was concerned in it, but that possibly the happy formation and temperature of his body, perhaps his genius and the very cast of his mind [...] might take their turn from the humours and dispositions which were then uppermost; – Had they duly weighed and considered all this, and proceeded accordingly, I am verily persuaded I should have made a quite different figure in the world, from that in which the reader is likely to see me.⁷

The opening of *Tristram Shandy* presents at least two formal challenges to the realist technique adopted by Defoe. On the one hand, Sterne shows us that the reader's introduction to the world of the story is far from the easy and direct process suggested by Defoe's choice of structure. On the other hand, Sterne's introduction shows how the alleged authority of a writer over his literary characters can be challenged by the autonomy that might be won by the latter with regard to the former – especially when the narrative voice is located within the protagonist's conscience.

III. Realism and self-subversion

As a literary parody, Sterne's masterpiece (sometimes called an "anti-novel") embodies a critical stance towards the structure of the (serious) realistic novel inaugurated by his English predecessors. The narrative method of *Tristram Shandy* is grounded in a strong awareness of the main features of formal realism: the particularity of time and space with regards to the narrated action, a detailed presentation of the characters, and a reliable time sequence framing narrated events. The author sets all these

7. Laurence Sterne, 2009, p. 3.

formal features in place, however, only to subvert them in the text itself. Sterne's main target of criticism is a certain way of presenting narrated action in time, and his strategy of parodying the realistic presentation of temporal events characteristic of former novels is twofold. First, although he tells his story in the first person (a device also used by Defoe), he allocates the presentation of the entire narrative to his protagonist's *consciousness* – thus connecting the temporal sequence of the action to the temporal course of Tristram's thought.

Furthermore, Sterne adopts an odd literary device according to which each hour in the life of his protagonist is meant to correspond to both an hour of writing, on his own part, and an hour of reading on the part of his audience. By means of this technique, he aims to create a literal one-to-one correspondence between narrated literary events – between moments as they are lived by the protagonist and as they are followed by the reader. Put differently, the author sets himself the task of building an absolute temporal correspondence between one hour of his writing, one hour in Tristram's consciousness, and one hour of our own engagement.

Needless to say, the result of this hyper-realistic enterprise is doomed from the start, since it inevitably takes the author much more than an hour of writing to relate an hour in Tristram's life (that is, an hour of his awareness of his deeds); what is more, the more Sterne writes, the longer it takes us to read, and thus Sterne's first (impossible) target recedes at the same pace as the narrative's unfolding and the reading process. Precisely by pushing the temporal precepts of formal realism to their extreme, Sterne offers a *reductio ad absurdum* of the realistic foundations of the genre of the novel – something that will render him a widely acknowledged precursor of modernist writers in the beginning of the twentieth century⁸.

Long before Sterne's parody of formal realism in the English novel, though, Cervantes had already attempted modernist experiments in *Don Quixote*. This daring modernist potential is especially strong in a passage from Chapter VI of Part One, where the curer and the barber of the village in La Mancha thoroughly scrutinize the ingenious gentleman's library and burn a great deal of his books, for the sake of his mental health. On the one hand, we see here how difficult both find this enterprise – contrary to the practical, wise advice of Quixote's niece and the housekeeper, they find it extremely difficult not to praise some of the stories of chivalry, let alone to burn them. Here's how they find themselves mesmerized by the romances in Alonso's library:

“God bless me!” said the curate with a shout, “Tirante el Blanco here! Hand it over, gossip, for in it I reckon I have found a treasury of enjoyment and a mine of recreation. Here is Don Kyrieleison of Montalvan, a valiant knight, and his brother Thomas of Montalvan, and the knight Fonseca, with the

8. Sterne was actually championed by Marcel Proust, James Joyce and Virginia Woolf.

battle the bold Tirante fought with the mastiff, and the witticisms of the damsel Placerdemivida, and the loves and wiles of the widow Reposada, and the empress in love with the squire Hipolito – in truth, gossip, by right of its style it is the best book in the world. Here knights eat and sleep, and die in their beds, and make their wills before dying, and a great deal more of which there is nothing in all the other books. [...] Take it home with you and read it, and you will see that what I have said is true.⁹

On the other hand, we later encounter the barber and the curer discovering in Quixote's library one book by Miguel de Cervantes himself:

But what book is that next to it? – The "Galatea" of Miguel de Cervantes, said the barber. – That Cervantes has been for many years a great friend of mine, and to my knowledge he has had more experience in reverses than in verses. His book has some good invention in it, it presents us with something but brings nothing to a conclusion: we must wait for the Second Part it promises: perhaps with amendment it may succeed in winning the full measure of grace that is now denied it; and in the meantime do you, señor gossip, keep it shut up in your own quarters.¹⁰

This parodied reference to the work's own author – in a book dated back to 1605 – is an early prompting of the very modernist "awareness of art as art", though it is used here as a satiric technique in the service of his resourceful critique of a whole lineage of chivalric romancers.

Cervantes's main literary purpose may be conceived as a staged overcoming of the typical chivalric idealism in romances, in terms of both plot and technique or style. Upon reflection, though, we find that precisely this kind of strategic questioning of literary ancestors comes as an inheritance to the modernist novel¹¹ – thus establishing a common feature across otherwise very different instances of a literary genre particularly hard to define in terms of necessary and sufficient conditions.

Almost paradoxically, two seemingly disparate elements each belong within a broader, richer understanding of "formal realism": on the one hand, a realistic prose meant to depict in language both the psychological world and the day-to-day experience of a set of characters, and, on the other hand, subtle technical devices that illuminate the prose's status *as*

9. Cervantes, 2012, p. 87.

10. Cervantes, 2012, p. 89.

11. See, for instance, J. M. Coetzee's modernist reflection on main features of formal realism in Elizabeth Costello: "The blue costume, the greasy hair, are details, signs of moderate realism. Supply the particulars, allow the significations to emerge of themselves. A procedure pioneered by Daniel Defoe. Robinson Crusoe, cast up on the beach, looks around for his shipmates. But there are none. "I never saw them afterwards, or any sign of them", says he, "except three of their hats, one cap, and two shoes that were not fellows". Two shoes, not fellows: by not being fellows, the shoes have ceased to be footwear and become proofs of death, torn by the foaming seas off the feet of drowning men and tossed ashore. No large words, no despair, just hats and caps and shoes." J.M.Coetzee, 2003, *Elizabeth Costello: Eight Lessons*, p. 4.

art, as itself the product of technique and convention, thereby unmasking and revealing the structures through which reality is communicated to the reader.

It is in light of these two seemingly conflicting strands that one might insist upon an interesting similarity between the epigraphs to this paper written by Cervantes and O'Brien. Both texts embody the aim of representing the subject-matter truthfully, as imaginatively perceived by the novelist and intentionally conveyed to his reader via the conventional device that is the tool of his trade. On the one hand, a strongly denotative employment of language, in contrast with a merely allusive or metaphorical one, is as pervasive in *Don Quixote* as it is in *At Swim-Two-Birds* (or in *Elizabeth Costello*, for that matter); this is a dominant feature of formal realism, as is the detailed presentation of individual characters (rather than merely abstract human types) and a historical rooting of the plot in a specific social milieu. On the other hand, in both epigraphs the text refers to itself in some way or another. In the first example, the author chooses to open the story with a reflection on the structure of the text at hand; in the second, the writer very critically refers to himself as the author of another book. The two texts thus employ stylistic devices that, in resonating with the content of the story itself, are now typically associated with some of the neo-realistic features characteristic of the self-reflexive ponderings on the literary prose itself deployed in the classics of literary modernism.

IV. Two interpretive models, one issue: how to represent an invented reality

In his 2005 study, *The English Novel: An Introduction*, Terry Eagleton, in a broadly Marxist approach, insists that it was the extraordinary rise of the middle class throughout eighteenth-century Europe that, via a narrative mirroring of its social struggles and aspirations, paved the way for the realist novel. Eagleton grounds his critical reading of canonical English-language novels, reaching from the work of Daniel Defoe to that of Virginia Woolf (the book not only argues for a historical model for interpreting the evolution of the genre, but also follows the historical evolution of the canon), on an essentially sociological model, arguing that the ascending middle class can be characterized in its *praxis* as the great protagonist of the liberal values of individual self-determination and prosperity, unwilling to stand for romantic myths and general abstractions – and that its most representative writers projected the main values defended by the class to which they belong. For Eagleton, then, the realistic prose of most eighteenth-century literature both mirrors and embodies the pragmatic values of a new social order. If we accept that the purpose of the realistic novel is to

do justice to the facts, to life as it stands in the new social dispensation, we must also assume that the mirroring of this social arrangement via an inevitably *conventional* medium – a natural language – is the true purpose of realistic prose. The linguistic convention that makes narrative possible is an essentially *phenomenal* device, in the sense that it allows for the linguistic manifestation of the facts as they stand.

Both in the introduction to his study, “What is a Novel”, and in his critical discussion of the English canon, Eagleton relies on a socio-dialectical model to explain literary formal realism. According to this stance, the realistic, self-effacing style of the eighteenth-century English novel is as much a product of the contemporary *liberal social order* as the modernistic turn of the early twentieth century is a product of the social and political disasters that resulted in the Holocaust. To Eagleton, if the novel indeed has representative potential, so does the social order whose essentially evolutionary dialectic can also be depicted by conventional linguistic means.

By contrast, Stephen Mulhall (in a chapter in *The Wounded Animal*¹² and in two essays in *The Self and its Shadows*¹³) considers the tension between realism and modernism in the work of J. M. Coetzee, detecting in the dialectic development of both formal trends what I have schematically termed a “conventionalist” pattern of self-overcoming with regard to inherited literary styles.

At the risk of oversimplifying Mulhall’s dense account of realist modernism in the contemporary novel (which will serve my own purposes below), I would describe his proposal as follows. Mulhall insists upon the existence of an inner and inevitably doomed struggle within literary prose itself, present since the very inception of the novel. Thus the novel struggles against its own conventional status as a genre in the name of fidelity to the facts. However, since these supposed facts are themselves a product of the literary imagination (and since, as linguistic creations, they are particularly conventional), the realistic novel is logically doomed to inflict on its descendants the same Oedipal tension it inherited from its ancestors. Mulhall describes this dialectic process as follows:

The history of the novel since Defoe, Richardson and Sterne might therefore be written entirely in terms of the ways in which novelists repeatedly subject their inheritance of realistic conventions to critical questioning in order to recreate the impression of reality in their readers (in large part by encouraging those readers to see prior uses of convention to represent the real as *merely conventional* in contrast with their own, far more convincing ones). [...] [I]t is not simply that the novel has a cannibalistic relation to *other* literary genres; from the outset, its practitioners had a similarly *Oedipal*

12. Chapter Nine of Part Two: “Realism, Modernism and the Novel”.

13. Especially in “The Melodramatic Reality of Film and Literature” and “Countering the Ballad of Co-Dependency”.

*relation to prior examples*¹⁴ within the genre of the novel, and so to the prior conventions within which they necessarily operated.¹⁵

This dialectic of self-overcoming is made all the more acute by the progressive awareness, on the part of the novelist, that the methodological design of formal realism cannot but be accomplished through a means of expression which is highly conventional or non-natural. And this self-awareness, as we have seen before, can be detected in works as early as *Don Quixote*.

The potential for reflection afforded by the insurmountable barrier separating the realistic writer from the factual world that his prose intends to represent provides a path for awareness of the facticity of the prose itself and for reflection, through that very prose, on both its representative potential and its representative limits. This in turn calls for a reflective fold within the prose itself in what concerns the conditions of its own possibility as a (conventional) representative device. In a textbook on literary modernism, Peter Childs describes this decisive shift as follows:

Typical aspects to this kind of “modernist” writing are radical aesthetics, technical experimentation, spatial or rhythmic rather than chronological form, self-conscious reflexiveness, skepticism towards the idea of a centered human subject and a sustained inquiry into the uncertainty of reality. [...] Modernism [was thus] concerned with self-referentiality, producing art that was about itself and texts that were self-contained rather than representational.¹⁶

This element of self-referentiality, though, can be traced back, as we’ve seen above, to the very inception of the genre in Cervantes’s masterpiece.

V. Self-subverting models

To the extent that the above suggests a strict dichotomy between two possible interpretive models of the evolution of the realism/modernism dialectic in the history of the novel, I myself have been generating a fiction about the sort of literary prose that aims to represent invented stories about made up characters whilst doing justice to social and psychological reality. To that effect, I have identified two models with terms of my own, stating that whereas Eagleton’s model is essentially socio-dialectical, Mulhall’s account emphasizes a conscious self-overcoming of the constraints provided by literary convention. And now I want to say that, in truth, neither of the two models functions *exclusively* of the other as a means of capturing the

14. My emphasis.

15. Stephen Mulhall, 2009, p. 145.

16. Peter Childs, 2008, p. 19.

true nature of the development of literary realism and the turn to modernism. Even if one accepts as one's starting point the historical emergence of the European middle class from the eighteenth century onwards – insisting, e.g., upon the increase of literacy over this period, as Ian Watt does in his classic study¹⁷ – the shattering events of the twentieth century are such that the historical developments emphasized in the socio-economic model come to be reflected in precisely the struggle against inherited convention emphasized by the “conventionalist” approach outlined above. The struggle against inherited conventions acquires a political slant of its own. Given the unique and devastating nature of the historical realities in question, reflection on one element cannot be undertaken in isolation of careful reflection on the other.

In other words, as the life conditions of the rising middle class become less and less uniform, shifting from the rural and bucolic to the urban and industrial, to the point of a complete emptying of the value of the external, social world – a world which, running from the horrors of the Industrial Revolution up to the carnage of World War I, is about to become a source of sheer trauma – such changes inevitably come into the prose of middle-class novelists. And thus no sociological model that can account for the *modernistic turn* in the European novel in the last decade of the nineteenth century can dispense with Oedipal struggles within and against literary conventions that have become either incomplete or totally obsolete as a means of representing reality as it truly stands. As the relevant social developments themselves come to be characterized by a breakdown in structure, unity and value, their representation becomes inseparable from a struggle against increasingly inadequate conventions.

Without ever losing sight of his Marxist approach, Terry Eagleton himself touches on this interlacing of perspectives in the introduction to his study when he writes:

“Organic form” is now so unattainable, or so flagrantly arbitrary, that it is either thrown to the winds or, as with a work like James Joyce's *Ulysses*, grotesquely parodied. The modern world is too fragmentary for the novel to mold it into a totality; but it is also because there is simply too much of it, too many specialist jargons and domains of knowledge, that this is no longer feasible. What the modernist novel tends to give us instead is a kind of empty signifier of a totality which is no longer possible.¹⁸

But Mulhall goes deeper in his approach to the issue, perhaps in part because he is able to do without methodological glasses (either Marxist or any other sort). Both in *The Wounded Animal* – especially in those chapters that most insist upon the dangerous overlapping of the literary identities

17. See Watt, 2000, chap. II: “The Reading Public and the Rise of the Novel”.

18. Terry Eagleton, 2005, p. 19.

of Elizabeth Costello and J.M. Coetzee – and in the more recent “Countering the Ballad of Co-dependency”, Mulhall explores various possibilities for staging the literary encounter between realism and modernism in the story of Elizabeth Costello, displayed in the novel of the same name. But that *staging* is never merely theoretical, if only because his philosophical prose embodies what it stands for.

I must clarify this thought. Readers of *Elizabeth Costello* are introduced to events that take place in the protagonist’s academic life and in her everyday family life – both of which happen to be products of Coetzee’s literary imagination. We come to read about *her* physical decay, which contrasts sharply with the prodigiousness of her literary imagination and the playful recreation of the history of the novel that she provides in *The House on Eccles Street* (supposedly a novel by Costello herself, to which we as readers of Coetzee’s book have no access whatsoever), in the Gates Lecture at Appleton College, and in private conversation with John, her son. In the course of her lecture at Appleton College, Costello even tackles the meaning of Kafka’s *Report to an Academy*, the strange narrative starting point of which (an ape addressing a human audience) perhaps resembles her own situation in delivering the Gates Lecture.

The set of episodes in Costello’s life brought together by Coetzee in a novel several years after their individual presentation as talks¹⁹ does not present us with a theory about the (realistic) evolution of formal realism up to the modernistic turn; rather, the book *stages* or *performs* this evolution, in part by including the representation of some rather unexpected events during Costello’s (fictional) visit to Appleton College and John’s family.

What happens during this visit (both the lectures and the meetings they occasion), provides the raw material for a realistic novel which, in a modernistic fashion, reflects both upon its own conditions of possibility and development as a specimen of the genre and upon the historical evolution of the latter. *Elizabeth Costello* is precisely this novel, and Mulhall, in his reading of it and the modernistic turn it instantiates, chooses to bring neither its story nor the puzzle of the identity of its author and narrator into a scholarly frame. Instead, battling against the standards relied upon by his own analytic-philosophical tradition, he does justice to the literary and philosophical aspects of both (story and puzzle) and gives them a voice in his own reading – itself an example of the interdisciplinary “conversation” between philosophy and literary criticism that becomes possible when traditional, discipline-specific strictures are loosened. In precisely this way, his own work represents a critical response to traditional philosophical modes of investigation, and thus an Oedipal overcoming of his own methodological inheritance. This is achieved via a unique philosophical

19. The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Princeton University in 1997, under the title “The Lives of Animals” and published in 1999 (J.M. Coetzee, 1999, *The Lives of Animals*).

enactment of the very model he offers as a key to interpreting the evolution of the novel.

Bibliography

- Cervantes, Miguel de, 2012, *Don Quixote*, trans. John Ormsby, London: Sovereign.
- Childs, Peter, 2008, *Modernism*, 2nd ed., London and New York: Routledge.
- Coetzee, J.M., 1999, *The Lives of Animals*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press.
- Coetzee, J.M., 2003, *Elizabeth Costello: Eight Lessons*, London: Secker and Warburg.
- Defoe, Daniel, 2001, *Robinson Crusoe*, New York: Aladdin Paperbacks.
- Descartes, René, 1998, *Discourse on Method*, 3rd ed., Trans. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Eagleton, Terry, 2005, *The English Novel: An Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Mulhall, Stephen, 2009, *The Wounded Animal: J. M. Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Mulhall, Stephen, 2013, *The Self and Its Shadows: A Book of Essays on Individuality as Negation in Philosophy and the Arts*, Oxford: Oxford University Press.
- Sterne, Laurence, 2009, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, London: Wordsworth Classics Editions.
- O'Brien, Flann, 2001, *At Swim-Two-Birds*, London: Penguin Classics.
- Watt, Ian, 2000, *The Rise of the Novel*, London: Pimlico.

Societas e Communitas, Guilherme de Moerbeke na encruzilhada do macromodelo político moderno

António Rocha Martins

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat
veritas rerum.*

Tomás de Aquino, *De caelo*, Lib. 1, lec., 22., n. 8

Abstract

The process of setting a new language can arise in two ways. By the appearance of new terms as a way of designating new things. And by reusing antique terms that are retrieved in order to receive changes or clarifications of meaning, some lost, other unpublished. Looking for the theoretical foundations of Western Political Science, our purpose is to show that the translation of the Aristotle's *Politics* by William of Moerbeke in the decade of 1250-60 of the 13th-century, is a moment full of consequences, in both directions, making it definitely patent a new political macromodel. Aiming to return to the *civitas* a semantic order lost (*polis*), creating, calling and teasing new semantic injunctions (*communicatio*, *communitas*, *communio*), in line with the translation of *Nicomachean Ethics*, the Flemish Dominican friar converges in the development of the configurations of autonomy, dimensions inherent and coextensive, allowing, also because of this, a greater attention to the complexity of modern political concepts. Particularly reference to the commentaries of Albert the Great (*communitas*), Thomas Aquinas and Peter Auvergne (*societas*) and the opposition of some humanists such as Leonardo Bruni of Arezzo (*societas civilis*).

1. Nota Introdutória

No dizer de Harold J. Berman, João de Salisbúria, autor do *Policraticus*, é verdadeiramente o fundador da ciência política no Ocidente. Por três razões, essencialmente. Uma primeira razão, por alimentar a visão patriarcal da monarquia, inspirada no direito divino dos reis (prenunciadora do absolutismo pessoal no século XVII); uma outra pela concepção da superioridade de uma lei, imperando sobre todo e qualquer governo (que prefiguraria a ideia da supremacia do poder judiciário segundo Sir Edward

Coke); e porque introduziu no pensamento europeu, pela primeira vez, uma perspectiva orgânica do poder secular (antepondo uma visão da comunidade política fundada na natureza)¹.

No século XII acentua-se a descoloração religiosa da lei; de facto, ao mesmo tempo que aumenta a importância do direito romano, começa a desintegrar-se o ideal de uma realeza litúrgica e o rei-autor das leis eclipsa o rei-protector das leis dos séculos precedentes. Vai assim emergindo uma consciência crescente do carácter transpessoal ou «público» da comunidade (i.e., da *res publica*). João de Salisbúria chega mesmo a designar o príncipe *persona publica* ou *potestas publica*².

E durante cerca de um século o *Policraticus* haveria de ser considerado a obra revestindo maior autoridade sobre as questões do poder e do governo (surgiram então cerca de cem manuscritos), enquanto a filosofia política peripatética fora sendo inacessível³.

Com efeito, tal supremacia alterar-se-ia apenas com a tradução latina da *Política* de Aristoteles, realizada no decénio de sessenta, em pleno século XIII, pelo dominicano flamengo Guilherme de Moerbeke, primeiro da chamada *translatio prior imperfecta* (livros I-II, 11) e depois a tradução da obra integral (*translatio perfecta*)⁴, bem como pelos respectivos e abundantes comentários, que rapidamente surgiram⁵.

Na verdade, Guilherme de Moerbeke foi figura proeminente da *translatio sutudiorum* que, no final do século XIII, restituiu a quase totalidade do *corpus aristotelicum* ao Ocidente a partir do grego⁶. Contrariamente à tradição mais tardia, segundo a qual Moerbeke teria realizado as traduções de Aristóteles a rogo de Tomás de Aquino (*ad instantiam fratris Thome de*

1. Harold J. Berman, 1983, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, pp. 276-286.

2. Vd. o nosso estudo, ROCHA MARTINS, A., 2013, «Origens teológicas do conceito moderno de soberania», in BERNARDO, Luís M. A., et alii (coord.), *Representações da República*, Famalicão, Edições Húmus, pp. 349-359.

3. Vd. LUSCOMBE, D., 1988, «Introduction: The Formation of Political Thought in the West» e «The Twelfth-Century Renaissance», in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c.1450*, Cambridge, Cambridge University Press; MIETHKE, J., 1993, «Polistische Theorien im Mittelalter», in Hans-Joachim Lieber (hrsg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart (Studien zur Geschichte und Politik 299)*, Bonn, pp. 47-156.

4. Vd. Aristoteles Latinus XXIX. 1, *Politica: libri I-II, 11 (translatio prior imperfecta)*, in MICHAUD-QUANTIN, P., (ed.), 1961, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, pp. 3-56; SUSEMIHL, F., 1872, *Aristotelis Politicorum Libri Octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, Leipsiae.

5. Referimo-nos adiante e particularmente aos comentários à *Política*, compostos entre o fim do século XIII e o princípio do século XIV.

6. Uma sinopse da datação e das diferentes traduções que compõem o *Corpus Aristotelicum* pode ver-se em B.G. DOD, 1982, «Aristoteles Latinus», em KRETZMANN, N. – KENNY, A. – PINBORG, J. (ed.), STUMP, E. (assoc. ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 45-79.

Aquino), o estado actual da investigação permite afirmar – sem invalidar a colaboração com Tomás – que ele visara rever todas as versões existentes da obra aristotélica e colmatar as lacunas com novas traduções, plano esse que de facto pôde realizar tornando-se, se não pioneiro, aquele que mais contribuiu para a criação de um *Corpus Aristotelicum* medieval. Por outro lado, além do texto aristotélico, a sua efervescente actividade tradutora contempla igualmente outros textos considerados fundamentais (v.g., Alexandre de Afrodísias, Galeno, Arquimedes, Eutóquio, Hipócrates, Proclo), e sempre a partir do grego, de tal modo que Gudrun Vuillemin-Diem, editora da tradução moerbekeana dos catorze livros da *Metafísica* (*metaphysica nova*) do *Aristoteles Latinus*, vê no tradutor flamengo aspectos que prenunciam o humanismo, motivo pelo qual apelida o frade dominicano «humanista» *ante litteram*⁷.

O advento de Aristoteles no Ocidente Latino ocasionou, como sabemos, uma nova época mental, a formação de uma nova racionalidade. O século XIII, denominado em filosofia “século de ouro”, foi o século da referência tutelar de Aristóteles, então denominado «o Filósofo»⁸, citado a todos os propósitos, criticado também com insistência e com não menos admiração⁹.

Van Steenberghen, conhecido estudioso belga, distingue três fases de assimilação do aristotelismo: o «aristotelismo eclético» (de Guilherme de Auvergne a Roberto Grosseteste, i.e., a primeira metade do século XIII); o «neo-aristotelismo moderado ou ortodoxo» (Alberto Magno e Tomás de Aquino); e o «neo-aristotelismo heterodoxo ou radical» (Sigério de Brabante e quejandos)¹⁰.

Não cabe aqui diferenciar as três fases; reconhece-se apenas que elas são concomitantes a uma atitude de crítica receptiva da obra do Estagirita¹¹. E por esta mesma razão desejaríamos acrescentar uma outra fase, a do «aristotelismo político», motivada precisamente pela tradução da *Política* de aristotélica¹². Pôde então completar-se o conhecimento do esquema tri-

7. BRAMS, J., 1993, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, (Eredità Medievale, 22) Editorial Jaca Book, Milano, p. 129.

8. Aristóteles é designado «o Filósofo» desde João de Salisbúria (*Metalogicon*, IV, vii). Mas é significativo como entre finais do século XIII e o século XV a iconografia deixa progressivamente de o representar como «o Filósofo» para o pintar mais como conselheiro político, eminência parda da vida quotidiana do Reino. Cf. CARVALHO, M. S. de, 2005, «Sobre as origens dos paradigmas modernos do universalismo e do individualismo», *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, p. 59.

9. MEIRINHOS, J. F., 2005, «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. A *Sententia cum questionibus in De anima* atribuída a Pedro Hispano», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* [Porto], 23, p. 127.

10. VAN STEENBERGHEN, F., 1991, *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, pp. 451 e ss.

11. CARVALHO, M. S. de, 1998, «A Idade Média terá sido aristotélica?», *Hvmanitas*, vol. L, p. 502.

12. Vd. BERTELLONI, F., 2000, «La tradición medieval prearistotélica y la formación de la ‘política’ como teoria a partir de 1265», *Tópicos*, 18, pp. 9-39; J. A. Martins, 2011, «Sobre as origens do

partido da *philosophia practica* em *ethica individualis*, *oeconomica* e *politica*. E foi a partir daqui que a teoria política medieval produziu bases para novas autonomias, passando a pensar o agir humano aquém (e além) da relação judaico-cristã e dos esquemas do pecado e da graça, da queda e da redenção – apesar das condenações oficiais do Bispo de Paris, Estêvão Tempier, e do Arcebispo de Canterbury, Robert Kilwardby¹³. Em síntese, como reconheceriam Alberto Magno, Rogério Bacon e Egídio Romano, a política fora até aí estudada e ensinada apenas “laicamente” (*laicaliter*) e não “filosoficamente” (*philosophice*). Os juristas, comparados com os filósofos, não passavam de *mechanici*, de *idiotae politici*, limitando-se a proceder *per modum narrativum et sine arte*, ao fazerem uso da política tal como os *vulgares*, (i.e., os *laicos*) faziam uso da lógica, ou seja, de forma pré-reflexiva, sem noção das suas leis¹⁴.

Lembre-se a acção capital de Boécio, que introduziu no Ocidente Latino o termo *política* como parte da *philosophia practica*. O esquema da diferenciação da *philosophia practica*, delegado por Boécio, prolongar-se-á até Hugo de São Vítor, sendo possível distinguir, nos sete séculos que medeiam ambos os autores, duas tradições similares mas independentes ente si¹⁵. Numa como noutra o aspeto que mais se salienta é a identificação de uma das partes da *philosophia practica* – a *política* – com um conteúdo textual concreto de ambos os direitos: as *leges* do direito romano (*iura civilia*) e os *decreta* do direito canónico (*iura canonica*). Por outras palavras, as *divisiones* pré-aristotélicas da *philosophia practica* fazem situar o espaço da política exclusivamente num enquadramento jurídico, muito distante do carácter *antropológico-filosófico* que a *política* reveste no ideário aristotélico¹⁶.

vocabulário político medieval», Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n 3, pp. 51-68.

13. Cf. VAN STEENBERGHEN, F., *La Philosophie au XIIIe siècle...*, pp. 411e *passim*.

14. FIORAVANTI, G., 1997, «La Política aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione», *Rivista de Storia della Filosofia*, Ano LII, Nuova Serie, 1, pp. 20-21.

15. Entre Boécio (séc. V-VI) e Hugo de São Vítor (séc. XI-XII) medeiam sete séculos, em cujo decurso podemos distinguir duas grandes tradições. Uma primeira, inaugurada justamente por Boécio, que articula a *philosophia practica* nesta tripla divisão: *cura sui* (virtude), *cura rei publicae* e *dispositio rei familiaris*. A segunda linha inicia-se logo depois de Boécio, com Cassiodoro, contemporâneo do autor de *De consolatione philosophiae*, prolonga-se através de Isidoro de Sevilha (séc. VI-VII), culminando em Hugo de São Vítor). Note-se que em Cassiodoro as partes da *philosophia practica* são as seguintes: a *moralis*, que trata do *mos vivendi* e da virtude; a *dispensativa*, que se ocupa com a *dispositio* da *ordo domesticum rerum*; e a *civilis*, identificada com a *administratio* da *utilitas civitates*. Por outras palavras, o princípio aristotélico da diferenciação das ciências foi delegado por Boécio, Cassiodoro e Isidoro, confirmado pelo avanço do *Aristoteles Latinus*, em sede política. Cf. BERTELLONI, F., 1998, «El lugar de la *politica* dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Politica* de Aristóteles», *Veritas* (Porto Alegre), 43, pp. 563-576; NEDERMAN, C. J., 1991, «Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century» *Journal of the History of Ideas*, 52, pp. 180-181.

16. Verificava-se uma equivalência semântica entre *política* e *scientia legislativa* ou *legispositiva*, uma vez que a sua única formulação válida encontrava-se estabelecida no *Código*, no *Digesto* e no *Infortiatum*. Cf. FIORAVANTI, G., «La Política aristotelica nel Medioevo...», p. 20.

2. A *Política* – tradição e tradução

Se a tradução latina da *Política* e o avanço do respectivo ideário político aristotélico inspiraram uma nova concepção do Político, o veículo desta inspiração foi certamente o trabalho do tradutor flamengo que, tornando acessível o *texto*, permitiu transformar muito a interpretação da ideia de política. Supera-se uma tradição formada sobretudo por Cícero (*De officiis* e *De inventione*), Santo Agostinho (a ideia de que o poder deriva do pecado original), João de Salisbúria (*Policraticus*), pelos postilistas (como João de Gales) ou pelo complexo dos *specula regam* (tais como a *Chronica* de Helinando de Froidmont ou *Speculum naturale* de Vicente de Beauvais)¹⁷.

Entretanto, o avanço do *Aristoteles Latinus*, em sede política, permitiria também colmatar os esquemas pré-aristotélicos da *philosophia practica*, quer quanto às relações entre as respectivas partes (*divisiones philosophiae*) quer quanto à tipificação do respectivo conteúdo, e em particular a *política*.

É, pois, Guilherme de Moerbeke quem, de modo mais imediato e complexo, nos introduz na novel questão do Político, debatida nuclearmente na e com a centúria «aristotélica». Numa nova linguagem (*nova verba*), revestindo novos significados, advém uma novel visão do ser humano, do poder e da liberdade nos sucessivos impactos modelares do real: por um lado, a esfera pública (i.e., o governo da comunidade) impõe-se à esfera privada (i.e., o domínio doméstico); e, por outro lado, a *civitas* adquire uma injunção semântica que fora perdida na diluição jurídica da *polis* (representada significativamente por *iuris societas*). Por outro lado ainda, as concepções políticas de governo enfatizam vectores a partir da pessoa e do local – distintas entre si e não já como que coexistindo em combinação umas com as outras¹⁸.

Vejamos, portanto, mais particularmente os elementos que tornam patente o nascimento de um novo macromodelo político.

É consabido que algumas obras de Aristóteles, cuja primeira tradução realizada a partir do árabe, ou cuja tradução a partir do árabe haviam de imperar até ao aparecimento dos trabalhos de Moerbeke¹⁹. Como também sabemos, ao lado das traduções, a fim de beneficiar o procedimento interpretativo do ‘difícil’ texto aristotélico, os cristãos ocidentais foram igualmente traduzindo os comentadores do Estagirita, tanto gregos como árabes²⁰.

17. CARVALHO, M. S. de, «Sobre as origens dos paradigmas modernos...», p. 58; COLEMAN, J., 2000, *A Historical of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford, Blackwell, p. 61.

18. BERMAN, Harold J., *Law and Revolution...*, p. 278.

19. Recordemos os exemplos do *De caelo* (traduções de Gerardo de Cremona e Miguel Escoto), dos *Meteorologica* (traduções de Gerardo e de Henrique Arístipo), do *De animalibus* (tradução de Miguel Escoto). A tradução árabe da *Metafísica*, levada a cabo por Miguel Escoto, não sendo a primeira foi a mais importante e a mais divulgada até à tradução de Moerbeke.

20. Comentar Aristóteles é um hábito antigo, criado por Alexandre de Afrodísias (séc. II-III).

Ora, é o momento de sublinhar que esse não é o caso da tradução latina medieval da *Política*. De facto, foi realizada originalmente e a partir do grego, sem qualquer tradição ou tradução anteriores (escólio, glosa, comentário literal, sentença, problema)²¹. Mesmo no mundo árabe, Averróis (1126-1198), que justificou o epíteto de «o Comentador» por antonomásia, não terá chegado a conhecer este texto aristotélico, uma vez que, em termos políticos, ele apenas refere a *República* de Platão²².

Como referimos, Guilherme de Moerbeke levou a cabo duas traduções (denominadas *translatio imperfecta*, ou *prior*, que contém o Livro I e parte do Livro II, e *translatio perfecta*). A primeira tradução, como ele próprio no-lo diz, foi realizada a partir de um manuscrito do qual não havia sido ainda encontrada uma versão completa («Reliqua huius operis in greco nondum inveni»). Terá encontrado a ‘parte restante’ do manuscrito em 1260, aquando da sua passagem por Niceia – capital do Império Bizantino – e onde terminou a versão latina do comentário de Alexandre de Afrodísias sobre os *Meteorológicos* de Aristóteles. Fez a revisão da primeira tradução e traduziu o resto²³.

Não nos interessa, neste momento, estabelecer comparações entre ambas as traduções. Registamos apenas o facto de o tradutor não deixar espaços vazios perante o verdadeiro Aristóteles, apresentando a segunda, todavia, menos termos transliterados do que a primeira, sugerindo-se aí um certo aperfeiçoamento hermenêutico; ambas, em todo o caso, denotando amplo (e profundo) conhecimento da filosofia política do Estagirita²⁴.

Conhecer a *Política* tornara-se imperativo, pois ela era ‘pressentida’ e ‘como que se fazia esperar’, sobretudo após o aparecimento da versão

Seguiram-se, entre outros, Porfírio, Temístio, Simplicio e João Filopono. Na Idade Média cabe mencionar o caso típico da *Ética* a Nicómaco, cuja tradução vem acompanhada pelos comentários de Eustrácio e Miguel de Éfeso. Note-se ainda que do *De anima* foram traduzidos os comentários de Filopono, Temístio e Averróis; da *Metafísica*, o importante *Livro da ciência divina* de Avicena e os comentários de Averróis. Árabes, judeus e cristãos prologaram o género dos comentários e paráfrases pelo menos até ao século XVII. (DE BONI, L. A., 2010, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Ulysses, Porto Alegre).

21. Desde o século XII encontramos fixados nas suas linhas gerais os diferentes modelos de comentário (escólio e glosa, comentário literal, sentença, problema) e mesmo a sua combinação com a discussão de questões. Na Faculdade de Artes a generalidade das obras de Aristóteles será submetida a este esquema de discussão exegética.

22. RIEDEL, M., 1975, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politische Sprache der neuzeitliche Philosophie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, p. 112.

23. Cf. VERBEKE, G., 1989, «Moerbeke, traducteur et interprète; un texte et un pensée», in J. Brahm; W. Vanhamel (ed.), *Guillaume de Moerbeke: Recueil d'études à l'occasion du 700^e centenaire de sa mort (1286)*, Leuven: Leuven University Press, pp. 6-7.

24. Um estudo comparativo entre as duas traduções pode ver-se em VERBEKE, G., «Moerbeke, traducteur et interprète...», pp. 1-21. Como exemplo de conceito-chave, transliterado nas duas traduções em nome do verdadeiro pensamento de Aristóteles, Verbeke faz notar o termo . (Cf. *Ibid.*, p. 7).

integral da *Ética Nicomaqueia* em 1246-1247²⁵, da responsabilidade de Roberto de Grosseteste e cuja revisão pertence exactamente a Guilherme de Moerbeke²⁶.

Sublinhámos que Aristóteles foi traduzido e retraduzido. Na verdade, a tradução de Grosseteste, também conhecida por *translatio lincolniensis*, é, em parte (os primeiros três livros), uma revisão da *antiquior translatio*, chamada «ethica vetus», realizada no século XII por Burgúndio de Pisa²⁷. A *translatio lincolniensis* tornou-se um texto clássico a partir do uso que dela fez Alberto Magno no seu primeiro curso (1248-1252) – i.e., bastante antes de conhecer a *Política* – dedicado ao ensino (*expositio litterae e quaestiones*) da *ethica*, de que resultará o respectivo *Comentário à Ética a Nicómaco*, mais conhecido por *Super Ethica*. Moerbeke terá acompanhado pelo menos parte do ensino de Alberto, em Colónia, tal como Tomás de Aquino²⁸.

Na verdade, era impossível passar pela *Ética* e não apontar para a *Política*, em virtude da singularidade e da possível – *pressentida* – cientificidade desta, como também referem Alberto Magno, Rogério Bacon e Egídio Romano²⁹.

Eis, pois, o destino medieval da filosofia política: substituir um conteúdo marcadamente jurídico e despolitizado (v.g., *civis*) pelo respectivo conteúdo filosófico-antropológico aristotélico (v.g., *polites*); desvincular a própria natureza humana da instância do pecado através da realização da comunidade política (*polis*).

25. BERTELLONI, F., 1998, «El lugar de la *politica* dentro de la tripartición de la *philosophia practica*...», p. 573.

26. Cf. J. BRAMS, J., 1994, «The Revised Version of Grosseteste's Translation of the Nicomachean Ethics», *Bulletin de philosophie médiévale* 36 (1994), pp. 45-55.

27. *Aristoteles Latinus, Burgundius Pisanus translator Aristotelis*, XXVI, fas. Secundus, GAUTHIER, R. A. (ed.), 1972-1974, Leiden-Brucelles, E. J. Brill (Corpus Philosophorum Medii Aevi), pp. 99-124. Como se sabe, há duas primeiras versões latinas, cronologicamente distintas, da *Ética Nicomaqueia*: a «ethica vetus» (livros II-III, até 1119a 34) e a «ethica nova» (livro I e excertos de outros livros). Tradicionalmente ambas são atribuídas a autores anónimos mas actualmente sabemos que as duas foram realizadas por Burgúndio de Pisa. (Vd. BRAMS, J., 1997, «The Latin Aristotle and the Medieval Latin Commentaries», *Bulletin de philosophie médiévale* 39, p. 16).

28. Note-se que Alberto Magno era então o mais prestigiado dos «mestres» dominicanos. Cf. VERGER, J., 2008, «Istituzioni e Sapere nel XIII secolo», in IBIFFI, I; MARABELLI, C., (dir.), *La Nuova Razionalità, XIII Secolo, Figure del Pensiero Medievale*, v. 4, Editorial Jaca Book, Milano, p. 54.

Segundo testemunho manuscritos, pelo menos Tomás de Aquino, aquando da sua estadia em Colónia, acompanhou o comentário de Alberto Magno à *Ética a Nicómaco*. Cf. GRABMANN, M., 1970, *Guglielmo Di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, p. 105.

29. FIORAVANTI, G., «La Política aristotélica nel Medioevo...», p. 20. Cabe observar que a própria *Ética* menciona explicitamente a política: em I, 1, 1094 a 25 e *passim*, quando refere que a política é a mais arquitectónica das ciências; em VI, 8, 1141 b 24 e *passim*, reiterando a função arquitectónica da política; em VIII, 11 e 12, 1160 a 30 e *passim*, onde expõe, sucintamente, as formas de constituição de Estado; em X, 10, 1179 a 33 e *passim*, ao referir o papel da lei e do legislador.

Mas o decénio de 60 do século XIII, que alterou de facto o quadro mental sobre a política e o político, a respectiva linguagem e horizontes, também deve ser lido à luz da prioridade cronológica do contacto com a Ética *Nicomacheia* (quer através de Roberto Grosseteste quer possivelmente de Alberto Magno), visto que, como veremos, esse conhecimento surge como tributário da descrição e tradução da *Política*.

Vamos por partes.

Como sublinhámos, em contraste com o pensamento político clássico, segundo o qual os diversos tipos de autoridade (monarquia, aristocracia, democracia) constituem alternativas mutuamente exclusivas, a tradição política medieval vê estes diferentes tipos de autoridade como coexistindo e em combinação uns com os outros. Agora, no entanto, perante uma nova linguagem, a requerer novos significados, vemos reaparecer essa classificação clássica.

É assim que, na *translatio lincolniensis*, e na passagem respectiva do texto aristotélico acerca das «três formas de regimes políticos», podemos encontrar, entre outros, os termos *aristocratia*, *timocratia*, *monarchie*, *democratia*. Ou seja, termos transliterados, neologismos, portanto. Com efeito, são palavras de Grosseteste:

Politie autem, sunt species tres. Equales autem et transgressiones, puta corruptiones harum. Sunt autem politie quidem regnum, et *aristocratia*, tertia autem que a preciiis, quam *timocratiam* dicere conveniens videtur, politiam autem consueverunt ipsam plures vocare. Harum autem optima quidem regnum, pessima autem *timocratia*. Transgressio autem regni quidem, tyrannis. Ambo enim *monarchie*. [...] Ex aristocratia autem in *oligarchiam* [...] Ex *timocratiam* autem utique, in *democratiam*. Conterminales enim sunt hee. Multitudinis enim vult et timocratia esse, et equales omnes qui in honoratione. Minimum autem malum est *democratia*³⁰.

Na verdade, trata-se, no essencial, de uma terminologia já cunhada por Burgúndio de Pisa e que Grosseteste, não meramente replicando, antes revelando, viabiliza e implica sistematicamente, fazendo salientar a ideia de que as novas injunções semânticas careceriam de facto de um vocabulário correspondente³¹.

Outras passagens poderiam ser referidas³²; mas é suficiente para mos-

30. *Aristoteles Latinus, Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'*, XXVI. 1-3, fasc. tertius, GAUTHIER, R. A. (ed.), 1972, Leiden-Bruxelles, p. 313 [1160 a 31 e *passim*]. Itálico nosso.

31. Na «ética vetus» já encontramos, por exemplo, os seguintes termos: «timocratiam», «democratiam», «domocratia», «tirannide» (v.g. 1160b 16; 1160b 19; e 1161a 32). Observa Brams que, em virtude de uma contante procura em encontrar os termos latinos mais adequados, Burgúndio de Pisa e Roberto Grosseteste contribuem decisivamente para a elaboração de uma terminologia filosófica, teológica e moral no Ocidente. Vd. BRAMS, J., 1993, *La riscoperta di Aristotele...*, p. 60 e 83 e *passim*.

32. Por exemplo, quando o frade franciscano menciona a função arquitetónica (*architectonice*)

trar que estamos perante um processo de descrição e fixação de uma nova linguagem, o surgimento de novos conceitos que revestem significados até então inéditos, os quais passariam a ser estruturantes no pensar e no agir medievos como de algum modo se assinala em todos os tratados políticos escritos antes de 1325 por autores sensíveis à influência aristotélica, unindo o naturalismo a um moralismo sem compromisso³³.

Isso mesmo é-nos igualmente documentado por Alberto Magno. Com efeito, reportando-se a esse trecho específico da Ética (*De speciebus politiarum in communi, penes quas amicitiae species accipiuntur*), Alberto utiliza idêntica terminologia, apresentado, no entanto, aqui e ali, termos latinos correlatos dos termos gregos transliterados que explica no decurso do seu próprio texto.

Assim, começa por afirmar que «a política distingue-se em três partes, cada uma das quais dividida em duas», segundo a respectiva «transgressão ou corrupção», que, «totalmente ou em parte, corrompe a urbanidade»³⁴. E «urbanidade» significa «a integração de um certo poder segundo o regime da justiça»³⁵. Deste modo, essas «três partes ou espécies de políticas» são as seguintes: *monarchia*, *aristocratia* e *timocratia*³⁶.

Estas formas de governo são essenciais à felicidade; só elas podem reger e conservar a felicidade. Pelo que à *politexam* também podemos chamar *politicam* ou *urbanitatem*³⁷.

Os respectivos desvios (*transgressiones sive corruptiones*) denominam-se *obligarchia*, *democratia* e *tyrannia*. Ao longo do capítulo, o *Doctor Universalis* chega mesmo a utilizar os próprios termos gregos, explicando, nestes momentos, o significado desses termos. Por exemplo, distinguindo entre o bom monarca e o mau rei (i.e. aquele rei que olha pelos interesses dos seus súbditos e aquele que é rei «por lhe ter calhado em sorte»), diz Alberto:

da política (*civilis scientia*) ou quando usa o termo *epieikees* para introduzir a noção do equitativo e recto (*ex bono et aequo*), quanto à forma de governo, ou de que se dispõe de tudo o que parece tornar os homens bons a fim de poder tomar parte na excelência (1094a 25-28 e 1179b 19-20, respectivamente).

33. LAGARDE, G., 1970, *La Naissance de l'Esprit Laïque au déclin du Moyen Age. Le 'Defensor Pacis'*, vol. 3, Louvain-Paris, p. 306.

34. «Politicae autem sive politexae species, quibus omnis politexa perfecta perficitur, sunt tres, ex quibus perfecta constituitur urbanitas: et tres aequaliter sunt transgressiones earum sive corruptiones, quibus vel in totum vel in parte corrumpitur urbanitas.» (ALBERTO MAGNO, *Ethicorum Lib. X, Opera Omnia*, vol. VII, BORNET, A., (ed.), 1891, Paris, p. 539).

35. «Urbanitas enim quamdam integram sonat potestatem secundum regimen iustitiae.» (ALBERTO MAGNO, *Ethicorum Lib. X*, p. 539)

36. «Et ideo tres sunt politicae species: duae quidem simpliciter species, regnum scilicet et aristocratia. Tertia autem a facultate pretiorum est et exteriorum bonorum, secundum aliquid species urbanitatis est, quam conveniens est dicere timocratiam.» (ALBERTO MAGNO, *Ethicorum Lib. X*, p. 540).

37. «[...] tamen quia est in his sine quibus cives ad felicitatem non reguntur, plures consueverunt eam appellare politexam sive urbanitatem.» (ALBERTO MAGNO, *Ethicorum Lib. X*, p. 540)

«κλήροτης enim a κλήρος Graece dicitur, quod apud nos sortem sonat». É por isso que o tirano (*tyrannus*) difere do κλήροται; porque o κλήροτης (i.e., o rei de extracção) recebe o nome por um defeito, em razão do bem e da virtude régia (o rei, que nada necessita que já não possua, deve olhar apenas para o que pode ser vantajoso para os seus); o tirano está nos antípodas do rei, pois perverte a realza não procurando outro bem senão o seu³⁸.

3. Guilherme de Moerbeke – novas referências, novos conceitos

O ponto de partida em que nos suportamos é-nos proporcionado por Verbeke, ao afirmar que Guilherme de Moerbeke além, de todas as suas hesitações interpretativas, pretende capturar o sentido original do texto aristotélico³⁹. A partir daí, não encontrando correspondência nos termos latinos, como também o observa Schmidt, seria inevitável criar «palavras novas»⁴⁰. Esta nova linguagem foi o princípio do chamado «aristotelismo político medieval»⁴¹.

É assim, após ter feito a revisão da *translatio lincolniensis* e de provavelmente ter frequentado o primeiro curso de Alberto Magno sobre a Ética (1248-1252), que Guilherme de Moerbeke leva a cabo a tradução da *Política*, introduzindo novas acepções e transliterando (i.e., não traduzindo) inúmeros conceitos gregos originais.

Desde logo cabe referir o aparecimento da tradução moerbeckena *communicatio politica*, como forma de traduzir a expressão grega *politikè koinonía*. Citemos este passo, que inicia a *Política*:

Quoniam omnem civitatem videmus *communitatem* quandam existentem et omnem *communitatem* boni alicuius gratia institutam (eius enim quod videtur boni gratia omnia operantur omnes), manifestum quod omnes quidem bonum aliquod coniecturant, maxime autem principalissimi omnium omnium maxime principalis et omnes alias circumplectens, haec autem est quae vocatur *civitas* et *communicatio politica*.⁴²

O frade flamengo, seguindo o texto aristotélico, vê a *civitas* (*polis*) como expressão máxima do desenvolvimento irrecusável da comunidade em função do bem, à qual, por isso mesmo, podemos chamar *communicatio politica* (*politikè koinonía*), reunindo, numa prioridade de natureza (i.e., a

38. Eis um outro exemplo: Δῆμος enim Graece, *Latin plebs est.*» (ALBERTO MAGNO, *Ethicorum Lib. X*, p. 541).

39. Cf. VERBEKE, G., «Moerbeke, traducteur et interprète...», pp. 8-9.

40. Cf. SCHMIDT, J., «A Raven with a Halo: the Translation of Aristotle's *Politics*», *History of Political Thought*, vol. 7 (1986), p. 299.

41. Vd. LAMBERTINI, R., 1999, «La diffusione della 'Politica' e la definizione di un linguaggio politico aristotelico», *Quaderni Storici*, 102, pp. 677-704.

42. GUILHERME DE MOERBEKE, *Aristotelis Politicorum Libri Octo*, p. 1. (Itálico nosso)

natureza do homem enquanto ‘animal político’), esse bem de grau máximo que a evidencia sobre todas as coisas.

Lembre-se que, na *translatio imperfecta*, Moerbeke traduzira *koinonia* por *communicatio*, *communitas* ou *communio*. O sintagma grego equivale aí a *communitas politica*⁴³. Agora, na *translatio perfecta*, reitera a posição de Grosseteste, que também traduzira *koinonia politikè* por *communicatio politica*⁴⁴.

Tal facto explica, por um lado, o aparecimento desta locução em Alberto Magno, Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua⁴⁵. Por outro lado, quanto à tradução, importa referir que Moerbeke dispunha de outras opções possíveis, tais como *societas*, *respublica* ou mesmo *civitatis*, termos correntes na centúria de duzentos⁴⁶. Pelo que a questão a colocar respeita às razões do tradutor, tendo preferido formar o híbrido, *communicatio politica*. Schmidt indica duas razões. A tradição da *Vulgata* e a juridicização romana da *civitas* e consequente perda de ‘politicidade’. Com efeito, o termo *koinonia*, muito frequente na versão grega do Novo Testamento (especialmente em São Paulo), aparece traduzido na versão latina quase sempre por *communicatio*, denotando uma certa «associação» e «participação». São Jerónimo não pôde, porém, ajudar quanto à tradução de *politikè* ou de qualquer outro termo derivado de *polis*, pelo simples facto de este não corresponder ao sentido do texto aristotélico. Na verdade, o termo *polis* ocorre frequentemente no Novo Testamento, sendo regularmente traduzido por *civitas*. Mas os termos dele derivados são extremamente raros e pouco ou nada têm a ver com o significado aristotélico de *polis*, que designa sempre uma forma de ‘associação’ e ‘participação’, quer como comunidade política no sentido de comunidade de cidadãos quer enquanto comunidade geográfica dos residentes⁴⁷.

Guilherme de Moerbeke terá chegado, deste modo, apoiado na tradição da versão latina da Sagrada Escritura, mas sempre, em qualquer caso, em confronto com o texto aristotélico, à formulação da expressão *communicatio politica*; a *polis*, isto é, a *civitas* pode tomar a forma de uma *communicatio politica* (*politikè koinonia*).

Aquilo que é chamado *civitas* (*vocatur civitas*) é, portanto, a comunidade política, isto é, a comunidade de cidadãos (*politai*), o que, de facto, compreende a verdadeira intenção do dizer de Aristóteles. Por três ordens de razão: 1. porque todas as comunidades visam algum bem; 2. porque a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará

43. Aristoteles Latinus XXIX. 1, *Politica: libri I-II, 11* (*translatio prior imperfecta*), p. 3 (1252 a 7).

44. COLAS, D., 1991, «Fanatisme et société civile. ‘L’ordre Politique’ chez Spinoza», *Théologie et Droit dans la Science Politique de L’État Moderne*, École Française de Rome, Paris-Padova, p. 319.

45. Como é sabido, todos os grandes autores da escolástica medieval trabalharam sobre a tradução latina de Moerbeke.

46. Cf. SCHMIDT, J., «A Raven with a Halo...», p. 308.

47. Cf. SCHMIDT, J., «A Raven with a Halo...», p. 300.

o maior de todos os bens; e 3. porque uma tal comunidade – correspondendo à cidade – constitui propriamente a comunidade política. Mas e por outro lado, se toda a comunidade política é uma cidade, nem toda a cidade é uma comunidade política. Torna-se evidente, portanto, que a não tradução de *koinonia* por *civitas*, *societas* ou *respublica*, mas por *communicatio*, resulta directamente da interpretação do texto aristotélico⁴⁸.

Com efeito, repare-se, em especial, no uso mais reiterado do helenismo *politica*, em vez do adjectivo latino *civilis*. É que apesar de traduzir o termo *polis* por *civitas*, o frade dominicano transliterou os termos derivados de *polis*, tais como: *politeia*, *politike*, *politicum*, *politikos*, *politis*, *politeuma*, *politeuein*, *politias*, *politicam*, etc. E assim de algum modo começou, como observa Rubinstein, a história da palavra *politicus* no Ocidente. Embora o termo seja conhecido pelo menos desde Boécio, é só após a tradução de Moerbeke que ele passa a revestir uma gama de significados inéditos, derivados de *polis* (v.g., «cidade», «Estado», «constituição»)⁴⁹.

Construtivo para o nosso propósito parece ser também a indicação acerca dos três regimes políticos (*politias*). Moerbeke introduz nesta descrição igualmente a terminologia cunhada na tradução da *Ética*, bem como os desvios correspondentes. Assim escreve ele:

Quae quidem igitur circa *politias* principales [...]. Transgressiones autem dictarum *tyrannis* quidem regni; *oligarchia* autem *aristocratiae*, *democratia* autem *politiae*. *Tyrannis* quidem igitur est *monarchia* ad conferens *monarchizantis*, *oligarchia* autem ad id quod abundantium, *democratia* autem ad conferens egenorum: ad id autem, quod expedit communi, nulla ipsarum.⁵⁰

Ou ainda:

Quoniam autem in prima methodo *politiarum* divisimus tres quidem rectas *politias*, regnum, *aristocratiam*, *politiam*, tres autem harum transgressiones, tyrannidem quidem regni, *oligarchiam* autem *aristocratiae*, *democratiam* autem *politiae*, et de *aristocratia* quidem et regno dictum est [...] adhuc autem quid differant invicem *aristocratia* et regnum et quando oportet regnum putare, determinatum est prius: reliquum de *politia* percurrere ea, quae communi nomine appellatur, et de aliis *politiis*, *oligarchia* et *democratia* et tyrannide⁵¹.

Moerbeke translitera e latiniza, transcreve e ajusta ao latim, sempre convocando, em termos hermenêuticos, o verdadeiro sentido do texto

48. Cf. MARTINS, J. A., «Sobre as origens do vocabulário...», p. 64.

49. Vd. RUBINSTEIN, N., 1986, «The history of the word *politicus* in early-modern Europe», in A. Pagden (ed.), *The languages of political theory in early-modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 41-56.

50. GUILHERME DE MOERBEKE, *Aristotelis Politicorum libri octo...*, pp. 150 e 179-180 (1274 b 5 e 1279 b 4-9). Itálico nosso.

51. GUILHERME DE MOERBEKE, *Aristotelis Politicorum libri octo...*, pp. 377-378 (IV, 2, 1289 a 7-17). *passim*). Itálico nosso.

aristotélico, motivo pelo qual parece hesitar por vezes entre o emprego de um termo ou de outro⁵². Mas traduz em terminologia filosófica um modelo ‘político’ do viver onde simultaneamente se acentua o valor do individuo humano e os membros da comunidade.

Todos os tratados políticos escritos entre os séculos XIII e XVIII aceitam a distinção destas três formas de governo, bem como as três formas degeneradas (*monarquia, aristocracia, timocracia e tirania, oligarquia e democracia*, respectivamente)⁵³.

Em síntese, Guilherme de Moerbeke testemunha bem quanto o conhecimento de uma obra pôde alterar o destino comum a narrar. A partir de então, aderindo ou reagindo, todos integram a fileira aberta por este frade dominicano. Está em curso a transição de uma época, onde se aprofundará, inelutavelmente, o sentimento do naturalismo da ordem social e da sua necessidade da primazia do bem comum sobre o bem individual – o que confirma uma evolução política favorável à autonomia do Político⁵⁴.

4. Ecos imediatos e mediatos da *Política* – a «comunidade política»

Entre Alberto Magno e Tomás de Aquino, os primeiros comentadores da *Política*, como sabemos, desenham-se linhas de continuidade mas também diferenças teoréticas.

Se tomarmos como indicação a *pars prooemialis* do *Commentarium in Octo Libros Politicorum Aristotelis*, observamos que Alberto Magno, referindo os livros IV e VI da *Ética*, explica o aparecimento do termo «política» de acordo com as *divisiones* da *philosophia practica* (*in seipso, in domo et in civitates*). A *Política* dá a conhecer a «política», que é parte imprescindível da virtude (*sufficientia moralis doctrina*), da felicidade moral e contemplativa (*utraque felicitas, moralis scilicet et contemplativa*). O termo «política» corresponde assim à realização da comunidade civil segundo a ordem do recto e do justo (*communicatio civilis secundum ordinem recti e iusti*). Depois, no desenvolvimento do seu comentário, entre «cidade» (*civitas*) e «comunidade» (*communicatio*), Alberto insiste sobretudo na ideia de comunidade. Esta é não só *naturalissima* como é também condição da própria cidade (*propter quod omnis civitas*)⁵⁵.

Referindo particularmente o livro VIII da *Ética*, distingue entre duas espécies de comunidade, geradoras de uma terceira: 1. a comunidade do-

52. VERBEKE, «Moerbeke, traducteur et interprète...», pp. 8-9 e *passim*.

53. LAGARDE, G. (1958), *La Naissance de L'Esprit Laïque au déclin du Moyen Age. Secteur Social de la Scolastique*, vol. 2, Louvain-Paris, p. 16.

54. LAGARDE, G., 1970, *La Naissance de l'Esprit Laïque...*, p. 306.

55. ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum Aristotelis*, BORGNET, A. (ed.), 1891, *B. Alberti Magni Opera Omnia*, Paris, vol. VIII, p. 6.

méstica explica-se porque o homem é naturalmente um animal conjugal; 2. a comunidade com base na amizade (*philanthropia*), constituída semelhantemente à amizade do pai pelo filho e do filho pelo pai; 3. a comunidade política, ou civil, que se ocupa primordialmente da justiça⁵⁶.

E são ainda quatro os aspectos que caracterizam a comunidade política: 1. é auto-suficiente (*sufficientissima*), 2. é natural (*naturalissima*) porque é condição da própria cidade (*propter quod omnis civitas*); 3. é, por isso, anterior à cidade (*prius itaque civitas*); 4. e visa o melhor dos bens: a justiça⁵⁷.

De facto, explica-nos Alberto, toda a comunidade visa a suficiência da vida e da *vida boa* pela qual justamente é ordenada segundo a justiça, tornando-se expressão política da justiça. É neste sentido que toda a comunidade reúne e compreende todas as outras, visto ser auto-suficiente (*sufficientissima et perfectissima*). Vida boa (*bene vivere*) e vida segundo a justiça são, pois, termos equivalentes. Por isso, pôde Avicena dizer, nota Alberto, que uma vida só é a pior vida que se pode ter. Sem os outros não há comunidade e sem comunidade não há vida boa nem justiça. Mas é também por isso que a comunidade, ao mesmo tempo que é auto-suficiente e perfeita, tem primazia sobre a cidade. Citando o primeiro livro da *Metafísica*, Alberto afirma que o fim não está subordinado senão a si mesmo, pelo que a comunidade civil, sendo a última determinação do homem, é igualmente a primeira de todas as determinações teleológicas. Com efeito, o fim está sempre de acordo com a natureza (*finis est semper natura*), pelo que nada é mais natural ao homem do que a comunidade civil, que é a determinação teleológica mais elevada de todas, onde os diferentes indivíduos, além de partilharem algo, estão em interacção, complementando-se⁵⁸. É assim que a comunidade civil é *naturalissima* no homem. E é assim que homem é por natureza um animal civil, e não *incivilis*, que significaria uma natureza deficiente, comparável à das aves de rapina, como as águias, os acípitres e os falcões, que corrompem a comunidade natural das aves. Como também diriam Boécio e Homero, seria infinitamente espantoso e inaudito admitir

56. Et communicatio domus generatione prima est, et est naturalis homini secundum naturam qua homo conjugale animal est: et communicatio vici secunda communicatio est: et est item naturalis homini secundum quod homo per philanthropiam conjungitur suis. Dicit enim in VIII *Ethicorum*, quod 'pater propinquior est filio quam filius patri:' eo quod pater aliquid sui habet in filio, filius autem nihil sui habet in patre. Ex his autem duabus communicationibus generatur tertia...» (ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 12a).

57. «Primo, quod est sufficientissima... Secundo quod est naturalissima; Tertio quod secundum naturam est prima [...] Quarto quod optimorum bonorum gratia est instituta. (ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 12b).

58. «Et hoc dicit Aristoteles, ibi [I *Metaphysica*], *Finis enim*, ipsa scilicet communicatio est *illarum*, scilicet communicationum. Finis autem semper natura est (et est natura ablativi casus): nihil enim est ita naturale sicut finis uniuscujusque: quia in hoc est complemendum, unde in vita hominis nihil est ita naturale sicut communicatio civilis, quia finis est et communicationum omnium complemendum: hoc enim dicimus naturam uniuscujusque, in quo complemendum sui est». (ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 13a)

a superioridade da pior das partes; o homem tornar-se-ia então uma natureza destituída, ferida na racionalidade⁵⁹.

Em síntese, o “homem é um animal civil” porque tende naturalmente, e teleologicamente, para a comunidade civil, que subordina tudo o resto.

Na continuação do seu comentário, Alberto, *quanto fidelius*, manter-se-á constantemente cingido e fiel ao texto aristotélico. É a comunidade que produz a cidade (*et prius itaque civitas*). A comunidade civil possui prioridade de natureza, de tal modo que, onde não há comunidade, também não há singularidade⁶⁰. O elemento fundamental da comunidade é a justiça; são os homens justos (*dikaioi*) que compõem toda a comunidade civil (*civilis communitatis*), porque só eles comunicam através da justiça (*dike*) civil. *Dikaioi*, recorda Alberto, significa justo juízo (*justi iudicium*)⁶¹.

A política não é ordenável senão segundo a justiça. Onde a justiça não existe, reinam os bárbaros⁶². Colocada a questão nestes termos, isto é, visto que a comunidade política é a forma que é melhor para os que são capazes de viver de modo mais conforme ao que desejam e que, por isso mesmo, ela reveste prioridade de natureza face à cidade⁶³, importa examinar as constituições, pois são estas que vão conferir a uma *polis*/cidade a sua identidade específica. Quando o quadro constitucional muda, a polis já não é a mesma, especificamente, mantendo, contudo, a unidade genérica *polis*. Por outras palavras, a respectiva constituição torna-se o elemento fundamental da cidade.

Sem nos determos nas diferentes tipologias de Aristóteles, referidas por Alberto Magno, importa fazer notar a permanência deste critério político aristotélico no comentário de Alberto. É assim que, depois de aludir à tensão entre os dois significados principais de cidade, ou seja, enquanto comunidade dos residentes (*civis secundum quid*) e enquanto comunidade política (*civis simpliciter*), Alberto sublinha que a forma da cidade é a forma da comunidade, alterando esta o ser daquela⁶⁴. A comunidade é, assim, o

59. ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 13b.

60. Et ex hoc concludit, quod impeditur commune et communicatio, ibi, *Quare omnes similiter negligent*, supple, eo quod nullum singulariter pertinet». (ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 97a).

61. «E contra autem *justitia* efficitur *civile*; et hoc probatur per primos impositores nominum: illi enim ab antiquo dicebantur *δίκαιοι*: *δίκαιοι* enim dicuntur *civilis communitatis* homines: et hoc nomine vocantur, quia per *justitiam* communicant, et *δίκη* civilis communicationis ordo est. *Δίκαιοι* autem *justi iudicium* est.» (ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 15b).

62. «Non est politia, quae non sit ordinabilis legibus justitiae, sicut sunt barbarorum civitates.» (ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 91b).

63. É de referir que Aristóteles distingue entre prioridade genética (*ghenesei proteron*) e prioridade de natureza (*physei proteron*). Vd. RIEDEL, M., 1975, *Metaphysik und Metapolitik...*, p. 57.

64. «[...] forma enim civitatis forma communicationis est, quae dicitur politia. Politia enim, sicut parum ante dixit, ordo civium est: et ideo secundum differentiam harum formarum videntur habere differentiam formalem.» (ALBERTO MAGNO, *Commentari in Octo libros Politicorum...*, p. 213a-b).

critério que determina a identidade da cidade.

Em síntese, salientando o valor da comunidade, Alberto Magno distingue e preserva, talvez sub-repticiamente, isto é, pensando ele próprio através do texto de Aristóteles, proporcionado por e nos termos de Guilherme de Moerbeke, os critérios pré-político e político, orientado a caracterização da cidade, constituída pela comunidade, sobretudo para a «constituição». Para Alberto, tal como para Aristóteles, uma da racionalidade prática, constitutiva da vida feliz, só pode exercer-se num contexto social e político.

Considerados estes aspectos do comentário à *Política* de Alberto Magno, vejamos, agora, o respectivo comentário de Tomás de Aquino.

Como é sabido, a obra *Sententia libri Politicorum*, redigido entre 1268 e 1271, é um dos textos propriamente políticos da última fase da vida de Tomás de Aquino⁶⁵, ao lado da *I pars* da *Summa theologiae* (1268) e do *De regno* (1271-1273), em todos eles aludindo à *sociedade* e à *política*.

Reportando-se à *Ethica Nicomacheia*, Tomás de Aquino começa por afirmar que, visando por si a suficiência da vida boa (*civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae*), a cidade é a mais perfeita das comunidades humanas (*inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima*). Na continuação caracteriza a «política» em quatro pontos: 1. é uma ciência complementar da filosofia sobre a *cidade*, e por isso pode chamar-se propriamente ciência civil (*civilis scientia*); 2. é uma *ciência prática* porque versa sobre o agir, tal como deliberar, eleger, querer e outros actos semelhantes; 3. é a *ciência architectónica* entre as demais ciências práticas porque visa naturalmente o bem do homem, tal como naturalmente a cidade precede todas as comunidades humanas; 4. é a ciência que considera a *cidade a partir dos singulares* que a compõem⁶⁶. Porque a cidade reveste uma prioridade natural sobre as suas partes e porque a cidade não é senão a congregação dos homens segundo a natureza, o homem é naturalmente um animal civil (*cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile*)⁶⁷.

Vemos, assim, que o ponto de partida reflexivo de Tomás de Aquino é muito diferente do de Alberto Magno. Enquanto o Alberto acentua o valor da comunidade, sem a qual a cidade não pode existir, Tomás toma como referência a cidade, orientado a caracterização da política para as respecti-

65. Usamos aqui a Edição de Marietti: S. Tomae Aquinatis, Doctoris Angelici, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Introductio Editoris: Hoc in libros tantum I-III, lect. 6 fecimus, qui ad S. Thomam pertinent; reliquae Commentarii partis, quae a Petro de Alvernia finem habuit. S. Thomas in suo opere explendo a Guillelmo de Moerbeke de Brabantia, p. xxiv, Marietti, Taurini-Romae, 1966. Na Edição Leonina, este texto intitula-se: *Sententia libri Politicorum, Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita, T. XLVIII, Romae, ad s. Sabinae, 1971.

66. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1966, pp. 1-2 [*Prooemium*].

67. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Politicorum Aristotelis...*, p. 11.

vas “partes” da cidade, isto é, os cidadãos⁶⁸.

É assim que a cidade vai polarizar o desenvolvimento do comentário de Tomás de Aquino. Cidade não difere de comunidade. Melhor, a comunidade está inserida na cidade. A cidade forma-se a partir da comunidade doméstica (*communitate domus*), passando pelos vizinhos (*vici*)⁶⁹. Diz-se que uma comunidade é uma comunidade perfeita quando se organiza em função das necessidades da vida e do bem viver. É tal comunidade equivale à cidade⁷⁰. Ou seja, a cidade, incluindo todas as comunidades por razões associadas à manutenção da vida, é a principal comunidade política.

Ora, como referimos, em Aristóteles só parcialmente podemos falar de uma exacta equivalência entre ambos os termos. *Socialmente*, a cidade determina a comunidade; *politicamente*, a comunidade determina a cidade.

Com efeito, é no domínio da comunidade, enquanto forma da cidade, que se estabelece o nexa com o político mediante a participação dos cidadãos no “governo” (*politeuma*) e a procura do regime mais favorável à vida virtuosa e feliz, domínio esse que Alberto distingue e Aquino circunscreve à cidade e à boa conservação da vida.

Na definição do homem como animal civil (*homo est naturaliter animal civile*), Tomás de Aquino substitui, portanto, o critério «político» pelo critério «pré-político». A naturalidade civil do homem decorre da naturalidade da cidade, que é de facto uma forma peculiar da sociedade. Neste sentido, o «político» converte-se em «civil», isto é, *social*. É por isso que os cidadãos (*cives*), e não as formas de governo (*species principatus*), constituem o elemento primordial da cidade (*civitas*), de tal modo que conhecer os cidadãos significa conhecer a cidade⁷¹.

O homem é naturalmente um animal civil porque deseja viver comunitariamente e não solitariamente. Levar uma vida política (*vita civilis*) significa participar na vida social (*vitae socialis*), segundo duas ordens de razão: 1. para viver bem (*bene vivere*), uma vez que viver bem é o fim primordial da cidade ou de qualquer comunidade política: 2. e porque a vida em comum é útil até para o viver próprio (*utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere*), pois aqueles que dela participam ajudam-se mutuamente no sustento da vida e contra os perigos da morte. Pelo que a conservação da

68. «[...] sic et haec scientia principia et partes civitatis considerans de ipsa notitiam tradit, partes et passiones et operationes eius manifestans: et quia practica est, manifestat insuper quomodo singula perfici possunt: quod est necessarium in omni practica scientia.» (TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Politicorum Aristotelis...*, p. 6).

69. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Politicorum Aristotelis...*, p. 9.

70. «[...] civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis.» (TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Politicorum Aristotelis...*, p. 10).

71. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Politicorum Aristotelis...*, p. 136.

sociedade política significa igualmente a conservação da vida⁷².

Em síntese, pensamos que Tomás de Aquino considera os cidadãos como elemento primordial da cidade, orientando-se, por isso, para a caracterização social do homem. Já Alberto Magno privilegia a comunidade, cuja diversidade confere à cidade a sua identidade específica. Podemos, portanto, dizer que os respectivos comentários oferecem uma visão complementar da *Política* aristotélica.

Mas, entretanto, o debate prossegue, fazendo avançar o ideário aristotélico e inspirando rapidamente inúmeros outros comentários⁷³, bem como tratados políticos – estes de cariz mais doutrinal, visando responder a questões políticas do momento – com o decisivo contributo, entre outros, além de Alberto Magno, Tomás de Aquino e Pedro de Auvergne, de Nicolau Oresme, Egídio Romano, Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua, João Buridano, Guido Vernani⁷⁴.

De tal modo estes autores foram sensíveis à influência peripatética que, independentemente do sentido que tenham dado à doutrina política aristotélica, por exemplo, a naturalidade da cidade, a origem do Estado, a

72. «[...] quod dictum est in primo libro, in quo determinatum est de oeconomia et despotia, quod homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt adinvicem convivere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam politicam: sed tamen magna utilitas est communis in communione vitae socialis... Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. Hoc igitur, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque. Secundo utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et contra pericula mortis. Et propter hoc homines ad invicem conveniunt et conservant politicam communionem, quia etiam ipsum vivere secundum se consideratum absque aliis quae faciunt ad bene vivendum est quiddam bonum et diligibile, nisi forte homo in vita sua patiatur aliqua valde gravia et crudelia». (TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Politicorum Aristotelis...*, p. 137).

73. O trabalho sistemático sobre a recepção da *Política* de Aristóteles na Idade Média iniciou-se com a obra de CFLÜELER, C., 1993, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Política im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia; presentemente desenvolve-se em estudos de especialistas tais como: M. RIEDEL, J. DUNBAIN, F. BERTELLONI, D. LUSCOMBE, C. NEDERMAN, G. FIORAVANTI, R. LAMBERTINI, J. R. PIERPAULI, J. SCHMIFT... Um por todos: LUSCOMBE, D., 1997, «Commentaries on Politics: Paris and Oxford, XIII-XVth Centuries», in L. Holtz — O. Weijers (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts. Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles*, Brepols, Turnhout, pp. 313-327.

74. A tradução latina da *Política* de Aristóteles inspirou rapidamente inúmeros comentários e tratados políticos. Entre os primeiros, cabe referir os de Alberto Magno, Tomás de Aquino e Pedro de Auvergne, um anónimo (Bibl. Ambrosiana, Ms. A 100 Inf.), o *Compenditum philosophiae* do monge bebeditino Engelberto de Admont, uma *Lectura* de Sigerio de Brabante (perdida) e três outros anónimos. Já no século XIV deverão mencionar-se os de: Walter Burleigh, Guido Vernani de Rimini (1324-30), Henrique Totting de Oyta, João de Legnano (c. 1320-83), João Vath (XIII-XIV), João de Praga (XIV), Nicolau Oresme (1371-4), Nicolau de Waudemont (1379-87), Paulo de Veneza (c. 1387-90). Entre os tratados políticos, importa mencionar os nomes de Egídio Romano (*De regimine principum*), Marsílio de Pádua (*Defensor Pacis*) e Bártolo de Sassoferrato (*De regimine civitatis*). (Vd. CARVALHO, M. S. de, «Sobre as origens dos paradigmas modernos...», p. 59, n. 55).

definição de cidadão, a distinção entre virtude ética e virtude política ou a autonomia política e do Estado, tornou-se claro que foi com entusiasmo que eles descobriram no texto grego a ideia de que, se o «Homem era uma animal político e civil», isso ficava-se a dever ao facto de se encontrar na natureza uma sede de justiça e de comunicação com o ‘outro’ cuja satisfação apenas seria facilitada pela sociedade política⁷⁵.

É assim que a acção de Guilherme de Moerbeke, traduzindo, interpretando, inovando semanticamente, figura como pensamento matricial nos debates posteriores, *positivamente* mas também *negativamente*.

Entre aqueles que mais fortemente reagiram ao trabalho do tradutor flamengo, cabe mencionar alguns humanistas de Quatrocentos, à cabeça dos quais Leonardo Bruni, que traduziu, em 1438, a *Política* de Aristóteles para latim (à época, a segunda tradução da *Política* a partir do grego). Insurgindo-se contra os «barbarismos» de muitos dos textos latinos de Aristóteles, proponha-se, agora, torná-los «verdadeiramente latinos» e restituir-lhes a sua «originária pureza e elegância». O humanista de Arezzo, admirador da retórica ciceroniana, indica expressamente o nome de Roberto Grosseteste, apontando o exemplo de transliterações como *eutrapelia*, *bomolchia* (vocábulos então comuns), ou *democratia* e *politica*. Depois, apontando a tradução moerbeckena da *Política*, interroga: «Que dizer das palavras em grego, que são muitíssimas, a ponto de a sua tradução parecer semigrega? E afirma: «No entanto, nada foi dito em grego que não possa ser dito em latim»⁷⁶. Bruni, que já traduzira a *Ética* (1418), defende, perante a tradução de Moerbeke, que se adoptem os seguintes termos: *optimates*, em vez de *aristocratia*; *paucorum statum*, em vez de *oligarchia*; *populorum statum*, em vez de *democratia*; *respublica*, em vez de *politica*. São palavras de Leonardo Bruni:

Enim vero, quorum optima habemus vocabula, ea in greco relinquere ignorantissimum est. Quid enim tu mihi «*politiam*» relinquis in greco, cum possis et debeas latino verbo «*rem publicam*» dicere? Cur tu mihi «*oligarchiam*» et «*democratiam*» et «*aristocratiam*» mille locis inculcas et aures legentium insuasissimis et ignotissimisque nominibus offendis, cum illorum omnium optima et usitatissima vocabula in latino habeamus? Latini enim nostri «*paucorum potentiam*» et «*popularem statum*» et «*optimorum gubernationem*» dixerunt. Vtrum igitur hoc modo Latine praestat dicere, an uerba illa, ut iacent, in Graeco relinquere?⁷⁷

75. LAGARDE, G., 1970, *La Naissance de l'Esprit Laïque...*, vol. 3, p. 306.

76. «Quid de uerbis in Graeco relictis dicam, quae tam multa sunt, ut semigraeca quaedam eius interpretatio uideatur? Atqui nihil Graece dictum est, quod Latine dici non possit!» (LEONARDO BRUNI, «De interpretatione recta», BARON, H., (ed.), 1969, *Leonardo Bruni Aretino Humanistisch-Philosophische Schriften*, reprint Wiesbaden, M. Sandig, 1969, pp. 86-90 e 95).

77. BRUNI, «De interpretatione recta», § 43: «É claro que é da máxima ignorância deixar em grego vocábulos para os quais temos óptimos vocábulos. Com efeito, porque me deixas em grego *politeia*, uma vez que podes e deves dizer a palavra latina *res publica*? Porque tu me calcas em mil

Bruni propõe ainda a que se substitua *communicatio politica* por *civilis societas*⁷⁸.

Este momento ficou registado por ser a primeira vez, após a viragem aristotélica, em que aparece textualmente a expressão *civilis societas*, motivo pelo qual podemos dizer que o conceito de «sociedade civil» também foi verdadeiramente cunhado no trabalho da recepção da *Política*. Em abono da verdade, importa dizer que Egídio Romano, por volta de 1279, empregara já a expressão *societas civilis* como sinónimo de *civitatis*; todavia, ela, neste momento, não pôde vingar. Eis por que, neste contexto, é em Bruni que o sintagma aparece. Não pode dizer-se, no entanto, que tal corresponda a uma inovação semântica, visto esta expressão provir de Cícero e em especial de Santo Agostinho⁷⁹.

Em síntese, o propósito de Bruni de substituir a nova terminologia latina revelou-se claramente infrutífero, pois não só não gozou de acolhimento particular entre os seus próprios contemporâneos como estes continuariam a fazer passar os termos cunhados no século XIII.

A posição de Bruni, com efeito, suscitaria imediatas reacções. Alfonso de Cartagena, por exemplo, contrapõe o princípio humanístico do *usus loquendi*. O que fere – nota o bispo de Burgos, autor do *Liber Alphonsi* – é a ambiguidade das palavras, não a respectiva tradução. Em Filosofia devemos mesmo saber evitar a ambiguidade da linguagem (*verba sine freio laxanda*), uma vez que a impropriedade das palavras gera paulatinamente erros de conteúdo⁸⁰. Pelo que a técnica *ad verbum* (*de verbo ad verbum*) era preferível ao uso de paráfrases ou perífrases, porque estas, fixando-se no tropo, denotavam ausência de *proprietas*.

A polémica, dividida entre os mais conservadores (ciceronianos) e os mais modernistas (seguidores de Quintiliano) duraria cerca de século e meio. Em meados do século XV aparece uma terceira via, entre o literalis-

passagens *oligarchia*, *democratia*, *aristocratia*, e ofendes os ouvidos dos leitores com nomes dos mais inusitados e desconhecidos, pois temos em latim óptimos vocábulos e correntes para todos eles? Pois os nossos latinos disseram *paucorum potentia* [poder de poucos], e *popularis status* [estado popular], e *optimorum gubernatio* [governo dos nobres]. Por conseguinte, será melhor falar deste modo em latim ou deixar aquelas palavras em grego como estão?»

78. Repare-se na tradução de Leonardo Bruni, perante o citado passo da tradução de Moerbeke (itálico nosso): Quoniam videmus omnem civitatem [i.e., *polis*] esse societatem [...]. Est autem haec, illa quae civitas appellatur, et *civilis societas* [i.e., *politikê koinonia*]. [...] Prolabuntur vero ac transgrediuntur huiusmodi species, ex regia quidem gubernatione, in tyrannidem: ex *optimatibus* vero, in *paucorum potentiam*: ex Republica autem in *popularem statum*. Tyrannidem enim esse dicimus dominatum unius ad proprium commodum intendentis. *Paucorum* autem potentiam, cum ad opulentorum commodum gubernantur, *popularem* autem *statum* cum ad commodum egenorum: harum enim nulla ad communem utilitatem respicit. (Leonardi Arentini translatio, in Alberti Magni, *Opera Omnia, Commentari in octo libris Politicorum Aristotelis*, BORGNET, A. (ed.), Paris, 1891, p. 1 e 235).

79. COLAS, D., 1991, «Fanatisme et société civile...», p. 320.

80. BIANCHI, L., 2003, *Studi Sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova, p. 151.

mo de Grosseteste e Moerbeke e a obsessão dos que pretendiam «ensinar Aristóteles a falar ciceronianamente»⁸¹. Devemos registrar, para os nossos intuitos, a posição de Jacques Louis d'Estrebay, contra os que viam em Cícero o critério absoluto da latinidade, e a favor dos neologismos e dos híbridos greco-latinos de Moerbeke, bem como do léxico filosófico tradicional, cuja eliminação, assegura d'Estrebay, comprometeria a própria Filosofia⁸².

Nesta linha, a salvaguarda do léxico-filosófico tradicional seria acompanhada pela preocupação metodológica de conciliar com equilíbrio as forças e as fraquezas das técnicas *ad ad verbum e ad sensum*. Motivo pelo qual Gassendi pôde afirmar que a dificuldade de acesso ao texto aristotélico decorria, então, do facto de as traduções não corresponderem entre si, não só as árabes e as latinas mas também as latinas entre si. Bruni, Barbaro, Argiropulo ou Trapezunzio davam igualmente a conhecer o pensamento do tradutor, e não o de Aristóteles⁸³.

Estas questões levar-nos-iam para um debate que aqui não podemos realizar. Refiramos apenas a posição de Lauro Quirini, autor do *De republica*, em 1449-1450. Nesta obra, o autor declara seguir Aristóteles no espírito e na letra⁸⁴, usando a linguagem que fora cunhada no século XIII – e não aquela que então era proposta por Bruni. Vejamos um exemplo. Para o Estagirita, como sabemos, a democracia é o regime que mais favorece a classe média e o que (apesar de imperfeito na sua classificação idealizada) mais condições oferece para garantir a estabilidade política (1302 a10-15). Também segundo Quirini, certamente que a democracia propugna e favorece a liberdade de todos, e mais do que qualquer outro regime, mas é uma liberdade que não pode apoiar-se na multidão, como prova o exemplo de Roma⁸⁵.

81. BIANCHI, L., *Studi Sull'Aristotelismo...*, p. 152.

82. BIANCHI, L., *Studi Sull'Aristotelismo...*, p. 153.

83. BIANCHI, L., *Studi Sull'Aristotelismo...*, p. 160.

84. «Et quamquam divine admodum utraque haec verae elegantisque philosophiae pars a nostro edocta conscriptaque sit Aristotele, ilud tamen opus quod de Republica [...]». (LAURO QURINI, «De Republica», in K. Krautter et al. (a cura di), 1977, *Lauro Quirini Umanista*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, p. 123.

85. «Nam in oligarchia pauci et opulentes principantur, in democratia multi egenique, in re autem publica – caret enim proprio nomine – neque multi admodum neque pauci prorsus sed neque pauperes penitus neque divites omnino, verum in omnibus meddi. [...] Nam aliter non respublica, sed oligarchia esset. [...] In democratia igitur – nomen quoque signat – universus populus regit annius magistratibus [...] Democratia etiam non is est status quem quaerimus optimus. Natura enim multitudinis, ut eleganter Livius Romanarum rerum historicus peregrinus refert, haec est: aut servit humiliter aut superbe dominatur. Libertatem quae media est nec spernere modice nec habere scit.» (LAURO QURINI, «De Republica», pp. 137-138 e 141. Note-se que Quirini dialoga com Aristóteles replicando os termos de Moerbeke, apesar de ter sido contemporâneo de Bruni e ter chegado mesmo a trocar correspondência com o autor florentino (KRISTELLER, P. O. «Tre trattati sulla nobilità – Introduzione», in K. Krautter et al. (a cura di), 1977, *Lauro Quirini Umanista*, p. 28, n. 26).

Moerbeke morreu em 1286; ficara por traduzir apenas *Os Económicos* (*Oeconomica*)⁸⁶, para completar o *Aristoteles Latinus* (edição crítica de todas as traduções latinas medievais das obras do Estagirita). Tendo munido o Ocidente com a *Política*, o frade dominicano possibilitou um instrumento que de tal modo foi influente no pensar que logo passou a fazer parte do acervo cultural da Europa. A ele devemos a possibilidade de termos tido conhecimento da doutrina aristotélica sobre a origem da sociedade política ou a ideia da superioridade da democracia, que adquirem caudal a partir da tradução da *Política* em 1260 e desaguardam na modernidade – contribuindo para reconfigurar a ‘arte prudencial’ (*φρόνησις* – *prudentia*) da decisão política na sociedade europeia⁸⁷.

Bibliografia

- Aristoteles Latinus* XXIX. 1, *Politica: libri I-II, 11 (translatio prior imperfecta)*, in MICHAUD-QUARTIN, P., (ed.), 1961, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, pp. 3-56
- Baron, H. ed., 1969, *Leonardo Bruni Aretino Humanistisch-Philosophische Schriften*, reprint Wiesbaden, M. Sandig.
- Berman, J. Harold, 1983, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press.
- Bertelloni, F., 1995, «Presupuestos de la recepción de la ‘Política’ de Aristóteles», in Domínguez, F. et al. (eds.) *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohrseptuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Steenbrugis, pp. 35-54.
- Bertelloni, Francisco, 2000, «La tradición medieval prearistotélica y la formación de la política como teoría a partir de 1265», *Tópicos*, 18, pp. 9-39.
- Bertelloni, Francisco, 1998, «El lugar de la *Política* dentro de la tripartición de la philosophia practica antes de la recepción medieval de la Política de Aristoteles», *Veritas* (Porto Alegre), 43, pp. 563-576.
- Bianchi, Luca, 2003, *Studi Sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova.
- Brams, Jozef, 1993, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, (Eredità Medievale, 22), Editorial Jaca Book, Milano.
- Burns, J. H. (ed.), 1988, *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350- c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carvalho, M. S. de, 1998, «A Idade Média terá sido aristotélica?», *Humanitas*, vol. 50,

86. A versão latina d' *Os Económicos* seria realizada por Durando de Alvernia, em 1295.

87. RIEDEL, M., 1975, *Metaphysik und Metapolitik...*, pp. 119-191.

pp. 489-508.

Carvalho, M. S. de, 2005, «Sobre as origens dos paradigmas modernos do universalismo e do individualismo», *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, pp. 43-79.

Kantorowicz Ernest H., 1966, «Kingship and the Impact of Scientific Jurisprudence», *Gaines Post (et alii)*, *Twelfth-century Europe and the foundations of modern society*, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London, pp. 89-111.

Fioravanti, Gianfranco, 1997, «La Politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione», *Rivista de Storia della Filosofia*, Ano LII, Nuova Serie, 1, pp. 17-29.

Lagarde, G. (1958), *La Naissance de L'Esprit Laïque au déclin du Moyen Age. Secteur Social de la Scolastique*, vol. 2, Louvain-Paris, p. 16.

Lagarde, G., 1970, *La Naissance de L'Esprit Laïque au déclin du Moyen Age. Le 'Defensor Pacis'*, vol. 3, Louvain-Paris, p. 306.

Lambertini, Roberto, 1999, «La diffusione della 'Politica' e la definizione di un linguaggio politico aristotelico», *Quaderni Storici*, 102, pp. 677-704

Luscombe, David E., «Introduction: the formation of political thought in the west», in J. H. Bruns (ed.), *Medieval Political Thought c. 350-1450*, Cambridge University Press, 1988, pp. 169-173.

Luscombe, David E., 1997, «Commentaries on Politics: Paris and Oxford, XIII-XVth Centuries», in L. Holtz — O. Weijers (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts. Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles*, Brepols, Turnhout, pp. 313-327.

Martins, José António, 2011, «Sobre as origens do vocabulário político medieval», *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n 3, pp. 51-68.

Miethke Jürgen, 1993, *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. esp. de Francisco Bertelloni, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Nederman, Cary J., 1991, «Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century» *Journal of the History of Ideas*, 52, pp. 179-194.

Nederman, Cary J., 1987, «Aristotle as authority: alternative Aristotelian sources of late medieval political theory», *History of European Ideas*, v. 8, n° 1, pp. 31-47.

Rubinstein, Nicolai, 1987, «The history of the word *politicus* in early-modern Europe», in A. Pagden (ed.), *The languages of political theory in early-modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 41-56.

Susemihl, Franciscus, 1872, *Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, Leipzig.

Van Steenberghen, F., 1991, *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1991.

Verbeke, Gerard, 1989, «Moerbeke, traducteur et interprète; un texte et un pensée», in J. Brahms; W. Vanhamel (ed.), *Guillaume de Moerbeke: Recueil d'études à l'occasion du 700^e centenaire de sa mort (1286)*, Leuven, Leuven University Press, pp. 1-21.

Ética e Política em Aristóteles e a sua Actualidade

Dirk-Michael Hennrich

FCT / Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Abstract

Aristotelean practical philosophy articulates the essential relation among *Ethics*, *Economics* and *Politics* and is still the most important antique contribute to rethink our political and economical actuality. The present text aims to demonstrate some of the principle topics of the *Politics* and the *Nicomachean Ethics*, demonstrating how politics need to be understood as the supreme instrument of all ethics and how Aristotle already criticizes the *chrematistics* as a destructive element and as a distortion of the ethical fundaments of economy. This paper is only a draft for a further study on the connection between *economy* and *ecology*, understood as the *ethical* and *dianoethical* virtues for the future live on earth.

O Humano, assim Aristóteles, «está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com os outros»¹, a ser um *ser político*, embora nunca na história da humanidade existiu uma forma de governo (se não nas utopias políticas de um Tomás Morus, Tommaso Campanella ou Francis Bacon) que satisfazia os seus cidadãos e que cumpria aquilo que Aristóteles definiu como fundamento e garantia de uma autêntica felicidade. Neste contexto não é por acaso que Aristóteles inicia a sua *Ética* com a definição da doutrina sobre a *eudaimonia* e a relação da mesma com a arte de governar, considerando a política justamente como a arte que coloca as considerações éticas em acção. Assim Aristóteles escreve na sua *Ética* a Nicómaco:

Parece, contudo, haver uma opinião formada de que terá dizer respeito à mais autêntica de todas as ciências e àquela que melhor é capaz de projectar a partir de princípios fundamentais. Tal parece ser a perícia política, porquanto é ela mesma que determina quais são as ciências necessárias aos Estados e quais são aquelas que cada classe de cidadão deve apreender, e até que ponto.²

A *ética eudaimônica* pertence, como também a *estratégia*, a *economia* e a *retórica* à arte de governar, mas ela não é um mero apetrecho da *política*, sendo na verdade o seu fundamento. A política não é anterior da ética, mas ela também não é posterior, pois é, como pratica, a sua única garantia. O princípio da política é pôr a *ética eudaimônica* em praxe, sendo ela o meio

1. Aristóteles, 2004, *Ética a Nicómaco*, Quetzal Editores, Lisboa, 1097b11, p. 28.

2. Ibid., 1094a24-1094b3, p. 20.

com que os indivíduos serão conduzidos para o seu próprio fim e para o fim da comunidade. Citando Aristóteles da *Ética*:

Estabelecemos que o fim da perícia política era o fim supremo e que ela, por sua vez, tinha a maior das preocupações, a saber, fazer os cidadãos tais que se tornem excelentes e capazes de acções admiráveis.³ [...] Ou seja, os legisladores tornam os cidadãos bons cidadãos habituando-os a agir bem – é este de resto o seu propósito. E todos os legisladores que não tiverem em mente esse propósito erram. É nisto, precisamente, que se distingue uma boa constituição política de uma má.⁴

Quando se lê então hoje em dia as obras principais da filosofia prática de Aristóteles, a *Ética* e a *Política*, parece que a política é integralmente alienada das questões fundamentais, aceitando uma cisão extrema entre a *acção política* e a *teoria ética*, reduzindo a doutrina do bem viver e da felicidade a um resultado da arte de acumulação de bens [*crematística*]. Deste modo, e já nos anos 60 do século passado, Joachim Ritter constatava no seu ensaio sobre *Política e Ética na Filosofia Practica de Aristóteles*, uma perda da ética no discurso político e uma separação da ética da política, vendo a política degenerar para um «conceito de poder e repartição de poderes».⁵

A filosofia practica de Aristóteles divide sistematicamente entre a *ética* a *economia* e a *política*⁶ para demonstrar, no percurso da explanação da sua investigação, como todos os três campos são estreitamente ligados. A filosofia practica como ética é para Aristóteles essencialmente política e é possível compreender a ligação entre os três campos através da sua noção sobre a economia. A ligação necessária e ao mesmo tempo extremamente frágil, entre ética e política, percebe-se através das suas elucidações sobre a arte de administrar a casa [*economia*] que é decerto o elo entre a ética e a política e que é, enquanto distorcida e mal aplicada, a causa do des-

3. Ibid., 1099b29, p. 34.

4. Ibid., 1103b5, p. 44.

5. Joachim Ritter, 2003, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., p. 131.

6. Ibid., *Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in: *Metaphysik und Politik*, p. 109. «Es gilt [...] den Begriff des Politischen freizulegen, der, von Aristoteles in der praktischen Philosophie entwickelt, in der von ihm ausgehenden Tradition über Jahrhunderte hin bestimmt hat, was Philosophie zur Erkenntnis politischer Wirklichkeit beiträgt und beizutragen vermag.» [...] «Ethisch ist [bei Aristoteles] das in der Polis in Institutionen, Brauch, Sitte eingelassene und zu ihnen gebildete Handeln in der Breite, die vom geziemenden Verhalten bis zur hohen Tugend reicht.» p. 111 [...] «Demgegenüber steht bei Aristoteles die ethische Bestimmung individuellen Handelns in Sitte, Brauch, Gewohnheit schon dadurch in Beziehung zur politischen und rechtlichen Ordnung, zu Politik und Gesetzsetzung, dass diese die ethischen Lebensordnungen des politischen Gemeinwesens voraussetzen und auf sie gegründet sind.» [...] «Die politische Theorie ist so bei Aristoteles Theorie der ethischen Institutionen der Polis.» p. 120. [...] «Die praktische Philosophie erweist sich als Philosophie des Endes, nicht es Ursprungs und Anfangs. Sie gewinnt der in sich fertig gewordenen Polis ab, was Ethos und Nomos in ihrem Wesen sind; sie begreift ihrem Beginn wie den Prozess ihres Werdens aus dem, was in seiner Wahrheit hervortritt, wo die Polis geworden ist, was sie zu sein vermag.» p. 126.

moronamento da esfera ética e política de qualquer sociedade. Qualquer decadência ética e política, isto ensina a história, é sempre causa de uma economia mal aplicada, uma economia que não cumpre os seus deveres éticos para sustentar os pilares políticos da sociedade. Aristóteles define por isto bem claro logo no primeiro livro da *Política* entre a arte de adquirir bens e a arte de administrar a casa. Enquanto a crematística «gera dinheiro [...] por via de troca de bens, [ela não tem outra finalidade do que adquirir bens ilimitadamente,] não tem limite quanto ao fim, porque o fim é a riqueza nessa forma, i.e., a aquisição de bens»⁷. E assim explica Aristóteles:

Por oposição a este tipo de crematística, a arte de adquirir bens que se encontra relacionada com a administração da casa, tem um limite, pois a sua função não é a aquisição ilimitada de dinheiro. De certo modo, é evidente que toda a riqueza deve ter, necessariamente, um limite embora vejamos suceder o oposto: todos os negociantes aumentam sem cessar a riqueza própria.⁸

E Aristóteles continua:

A causa desta atitude é a preocupação com o afã de viver, mas não com o bem viver; sendo este apetite ilimitado, também desejam meios sem limites para o satisfazer. Os que assim visam a vida feliz, procuram o que dá prazer ao corpo; e como os prazeres corporais parecem depender dos bens possuídos, centram toda a actividade em adquirir bens. O segundo tipo de adquirir bens surgiu por causa disto. Ao perseguir o prazer em excesso, procuram também o que lhes pode proporcionar tal prazer. Se não podem alcançá-lo por meio da crematística, tentam fazê-lo por outros meios, usando todas as suas faculdades de uma maneira contrária à natureza. Não é função da coragem produzir riquezas mas sim confiança; nem tão pouco produzir riquezas é função de um general ou de um médico, mas antes de alcançar a vitória e a saúde, respectivamente. Ainda assim, alguns transformam isto tudo numa questão de dinheiro, como se o dinheiro fosse o fim de tudo e tudo tivesse que se orientar para tal fim.⁹

A arte de adquirir bens de modo ilimitado é por isto para Aristóteles muito menos do que necessário, sendo necessário apenas a *economia*, a administração da casa, que se baseia antes de mais na sua doutrina do *meio-termo*, da *boa mensura*, entre o que pode ser a menos e que muitas vezes é de mais. Assim ressalta Aristóteles: «A arte de adquirir bens, conforme dissemos, tem duas formas, uma mercantil e a outra doméstica. Esta última é necessária e recomendável, enquanto a primeira é censurável devido a não estar de acordo com a natureza, por ser praticado por uns a expensas

7. Aristóteles, 1998, *Política*, Vega, Lisboa, 1257b22, p. 81.

8. Ibid., 1257b29, pp. 81-83.

9. Ibid., 1258a1-14, p. 83.

de outros.»¹⁰ Neste contexto é também possível, para fundamentar ainda mais o valor positivo da economia enquanto considerada como uma arte de administrar de forma equilibrada a casa e certamente o inteiro habitat humano, de despertar o significado étimo da palavra *nomos*. A *eco-nomia*, no seu sentido original, não é uma arte profana que se preocupa apenas com as coisas e com a multiplicação das coisas. O conceito *nomos* provém, como diz nós Ritter numa das suas notas de rodapé no seu ensaio sobre *Política e Ética na Filosofia Practica de Aristóteles*, da relação com o culto e a adoração dos deuses.¹¹ E Ritter acrescenta: «Nomos como lei legislada e direito pressupõe o nomos [lei natural] como costume (*ethos*). Uma lei não possui poder de lograr obediência sem o costume.»¹² Por isto é necessário constatar que a *eco-nomia* é essencialmente entrelaçado com a *eco-logia*, assim como as virtudes éticas e a as virtudes *dianoéticas* pertencem inseparavelmente às habilidades necessárias que possibilitam e instauram uma autêntica *eudaimonia*. Uma *oiko-logia* representaria neste caso as virtudes racionais e as habilidades alcançadas através do ensino, as experiências científicas, técnicas e artísticas, enquanto a *oiko-nomia* (o lei natural da casa) seria aquilo que é dado, a dádiva, o fundamento e assim o princípio, a possibilidade e o início da nossa conduta ecológica. O *oiko-logos* seria a nossa habilidade de falar com a terra e responder à terra, enquanto a *oiko-nomia* é a própria gramática, a estrutura básica do nosso modo de falar. Este transvalorização da economia significaria uma viragem radical naquilo que se compreende normalmente por economia, isto é, nenhuma arte de acumular bens, mas sim a arte fundamental de cuidar o (único) habitat da humanidade. O que acompanhamos hoje no mundo inteiro é a destruição contínua das sociedades e da terra inteira, do inteiro *ecossistema* através do hipercapitalismo, através de uma desmesurada acumulação de bens, que Aristóteles também designa, já antes de qualquer uso ideológico, como a ganância, com a prática financeira de exigir juros em cima de juros sem limites e apenas direccionado a uma acumulação desmesurada de dinheiro. Considerámos a *Democracia* em grande medida como a melhor forma das formas estatais, a mais justa, mais humana, mais livre, embora não deixa de ser curioso que a ideia da *Liberdade*, que hoje é relacionada de forma abstrusa à liberdade ilimitada de acumular bens, não é apenas considerada como o valor mais supremo da civilização ocidental e da civilização humana em geral, mas também é exclusivamente associada ao sistema democrático. Rege a ideia,

10. Ibid., 1258a40, p. 85.

11. Kleinknecht, H., in: J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, "Die Verwurzelung im Göttlichen, die immer geblieben ist, gibt dem griechischen νόμος Begriff seine charakteristische Bedeutung und seinen eigentlichen Halt.", p. 113.

12. Ritter, J., "Nomos als gesatztes Gesetz und Recht setzt Nomos als Brauch (*ethos*) voraus; Brauch kann zum Gesetz werden. Ein Gesetz hat keine Macht, Gehorsam zu wirken ohne 'Gewohnheit'." p. 114.

e na verdade uma profunda ideologia, de que a *Liberdade* é posterior da instauração da *Democracia Moderna*, de que outrora não havia *Liberdade* e que sem a *Democracia* não haverá *Liberdade*. Sendo assim, surge a *Democracia* precisamente como uma *Ditadura da Liberdade* e não como uma autêntica *Democracia*, porque a sua sobrevivência é essencialmente estabelecida numa ameaça, isto é na instauração do medo de que aquilo que é efectivamente vendido como garante da *Liberdade*, é apenas uma forma estatal que rege zelosamente sobre algo que lhe não pertence unicamente. Contudo sabemos também, quando acompanhamos a *Política* de Aristóteles, que o mesmo não considerava a *Democracia* como a melhor forma das formas estatais, tendo continuamente um certo receio perante esta política governada pela massa e pelos mais pobres. Sem dúvida é possível argumentar de que a *Democracia Antiga* não é comparável com a *Democracia Moderna* e que a história comprovou efectivamente, e não necessariamente com Hegel, de que a *Democracia Moderna* é o *Fim da História*. Mas a pergunta inquietante, que retorna impiedosamente como se fosse um fantasma, é a pergunta pela melhor ou mais propícia forma de governação, porque percebemos cada vez mais, de que Aristóteles tinha de certo modo razão, de que nem a *Tirania*, nem a *Oligarquia* e nem a *Democracia* resolvem aquilo que poderia ser a forma política de uma autêntica e necessária *ética eudaimônica*. Aristóteles definiu estas três formas estatais de seguinte maneira: «A tirania [...] é o governo de um só que exerce um poder despótico sobre a comunidade política. Existe oligarquia quando os que possuem bens são o elemento supremo do regime. Pelo contrário, existe democracia quando o elemento supremo não pertence aos ricos mas sim aos pobres.»¹³

Mas esta descrição e o juízo de Aristóteles sobre a *Democracia Antiga* mostram que esta não é apenas de modo negativo diferente da *Democracia Moderna*. Não apenas se difere porque não incluí certas classes na participação democrática, mas também porque existiam certos mecanismos que não vigoram nas democracias modernas profundamente influenciadas pelo capitalismo liberal, ou para ser mais polémico: verdadeiramente influenciados e dirigidos pelos mais ricos em vez de ser governados pelos pobres. A *Democracia* se tornou, na época do hipercapitalismo, a forma mais propícia de todas as formas estatais, porque alimenta a ilusão da *autonomia do sujeito* no mesmo tempo em que trata todos como um mero número, como um cálculo por dentro da calculação e especulação financeira. Somente uma infinita massa de pobres, que desejam de ser ricos, é capaz de alimentar o capitalismo infinitamente, sendo a sua razão, ao contrário do que propaga, a contínua produção de pobres. A pobreza embora é neste caso extrema uma situação naturalmente instável enquanto é compreendida em termos materiais. Por isto o hipercapitalismo democrático aspira na sua essência muito mais do que meros desprovidos; aspira uma ampla

13. Ibid., 1279b17, p. 213.

pobreza espiritual que se dedica plenamente e excessivamente à acumulação de bens materiais.

Para evitar então uma influência sombria de uma elite capitalista que se aproveita do consumo desencadeado dos ‘pobres’, Aristóteles relatava por exemplo positivamente sobre o *ostracismo*, a banimento, «por um período determinado, todos aqueles que parecessem ter demasiada influência devido à sua riqueza, às suas relações, ou qualquer outra forma de poderio político»¹⁴ e que poderia ser ainda hoje uma forma propícia. Aristóteles não pretendia desenvolver uma utopia, a melhor de todas as formas de governação, que apenas seria uma construção ideal, sem relação à vida prática, à vida activa. Muito mais do que isto partia da noção que somente a experiência prática, a consideração dos costumes, necessidades e possibilidades da vida humana, os seus limites, poderiam fundamentar uma autentica política, pois regras ideais, que não corresponderiam com as essências do ser humano, jamais poderiam efectuar um bem viver e a felicidade:

Significa isto que não devemos contemplar apenas o melhor regime mas também aquele que é simplesmente possível, e ainda aquele que é de mais fácil aplicação e mais comum a todas as cidades. [...] O que verdadeiramente interessa, pelo contrário, é introduzir uma ordenação política cujas disposições persuadem facilmente os cidadãos e facilmente sejam adoptadas».¹⁵

A busca de uma saída, ou de uma reforma daquilo que vivemos hoje, é demasiadamente impossibilitada pela experiência da história do século 18 até o século 20, por que os exemplos do passado impedem nós para ser livre e aberto para algo que não é necessariamente uma *Democracia*. O temor perante o retorno de uma *Monarquia*, uma *Ditadura* ou ainda mais grave, de qualquer religião fundamentalista em guerra permanente, prende nós a uma *Democracia inautêntica*, muda, uma forma estatal que hoje já não mais parece uma conquista, mas sim aquele *mal melhor* de que falava Aristóteles. Uma sociedade em que a ética é permanentemente destruída e em que um certo ponto de vista democrático e liberal apenas se autodetermina a partir de um contraste contra o *terror* e a *barbárie*, não é menos bárbaro do que aquilo que classifica como *inimigo* ou *alienado*. A presença permanente do político democrático, que se apenas sabe *construir* a partir da *destruição* do adversário e em contraste com aquilo que destrói, é a verdadeira impossibilidade do advento do ético e ainda mais de uma *ética eudaimônica*. O que parece faltar, não é justamente o político que é apenas manipulado pela *crematística*, pela arte de acumular bens, mas que compreende a *economia* entrelaçado com a *ecologia* e como uma autentica cuida da casa, do inteiro habitat humano e não humano na terra. Assim ensinava Aristóteles na *Politica*:

14. Ibid., 1284a20, p. 241.

15. Ibid., 1288b29-1289a2, p. 273.

Os bens exteriores, tal como um determinado instrumento, são limitados. Ora, os utensílios quando usados em excesso não beneficiam nem servem o seu utente. Já com os bens da alma sucede o contrário: quanto mais abundantes mais úteis são, se para além da beleza tivermos que lhes atribuir também uma utilidade.¹⁶

A humanidade de hoje, e isto deve ser considerado como um mecanismo próprio da *Democracia Moderna* refém do hipercapitalismo, sofre um esvaziamento completo, inclusivamente do político, e de uma política que vive apenas do eterno retorno das crises, assistindo e acompanhando voluntariamente e involuntariamente uma supressão do ético através de uma *crematística* desmesurada, da arte de adquirir bens sem regulação e sem fim político-social. E uma política que não cumpre os seus deveres de seguir os mais preciosos fundamentos éticos marca apenas o fim de se próprio e da política em geral. Mas também não vale a pena, se a ética se fecha por exemplo só no discurso universitário ou até esotérico sem assumir e aguentar a introdução prática do ético, pois uma ética sem a sua execução prática não é nada, como Aristóteles ressalta: «O próprio pensamento só por si, não põe nada em movimento: apenas quando se dirige para um determinado fim numa determinada acção. É assim também que actua o pensamento produtor, porquanto o produtor de algo tem um determinado fim em vista.»¹⁷ E aplicando isto no último capítulo da sua *Ética* à excelência [aretê]: «Também acerca da excelência não se dá o caso de bastar conhecê-la, mas tem de se tentar possuí-la e aplicá-la, ou de qualquer outro modo tornamo-nos pessoas de bem.»¹⁸

A política é deste modo nada menos e nada mais do que o supremo instrumento da ética em geral, que por si aspira na sua expressão dianoética, isto é ecológica, e ética, isto é económica, o habitar equilibrada e holística do único habitat da espécie humana – a terra.

Fechando enfim este breve passeio pela *Ética* e a *Política* de Aristóteles é então oportuno de perguntar se a política expressada numa específica forma de governação é a fonte e o garante do ético ou se o ético fundamenta a política e se cumpre em mais do que em uma única forma de governação.

Também pode-se perguntar se o político é um agente e um incentivo de normas éticas ou apenas cada vez mais uma esfera isolada, que se alimenta de modo autofágico do seu próprio discurso, mudando e melhorando o bem-estar dos povos apenas por razões eleitorais, interesses particulares e pela sobrevivência de uma política solipsista.

E é possível interrogar também, se consideramos a íntima e necessária

16. Ibid., 1323b7, p. 481.

17. Aristóteles, *Ética* a Nicómaco, op. cit., 1139b1, p. 135.

18. Ibid., 1179b4, p. 249.

ligação entre *Política* e *Ética*, sobre aquilo que é uma *vida boa*, uma *felicidade autêntica* que se baseia para Aristóteles no *meio-termo*, numa *efectiva justiça*, um *equilíbrio* entre todos os possíveis valores, virtudes e afectos da esfera humana e planetária; uma distribuição e repartição não apenas das forças e afectos dentro de cada ser humano, mas em geral, e mais importante, na comunidade e na sociedade política.

Bibliografia

ARISTÓTELES, 2004, *Ética a Nicómaco*, trad. António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa.

ARISTÓTELES, 1998, *Política*, trad. António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Veja, Lisboa.

RITTER, Joachim, 2003, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Kant e Hegel sobre a função do Estado na promoção da Moralidade

Gualtiero Lorini

Universidade de Lisboa

Je dis, Monsieur, que, les yeux fixés sur l'organisation sociale des nations, vous ne voyez que les ressorts de la machine, et non l'ouvrier sublime qui la fait agir, je dis que vous ne reconnaissez devant vous et autour de vous que les titulaires des places dont les brevets ont été signés par des ministres ou par un roi, et que les hommes que Dieu a mis au-dessus des titulaires, des ministres et des rois, en leur donnant une mission à poursuivre au lieu d'une place à remplir, je dis que ceux-là échappent à votre courte vue.

A. DUMAS, Le Comte de Monte Cristo, Capítulo XLVIII

Abstract

One of the most topical subjects developed in German Idealism arises from the question: can the State be a promoter of morality? To answer this question, a first step was represented by the attempt to establish *whether* and *to what extent* the evolution of humanity corresponds to the evolution of reason. Thus, it has been attempted to analyze the relationship between State, as a product of humanity, and the individual behaviors of human beings. Kant and Hegel represent the two apparently antithetical results of this philosophical enterprise. Kant's concept of *Moralität* is based on an individual, who does not need a civil society or a State as an ethical totality, in order to determine himself. On the contrary, by the concept of *Sittlichkeit*, Hegel maintains that moral principles are not based on an unfathomable *Factum*, as the moral law, but are rather, at least partially, a social construct. This contribution aims to show that the ground of Hegel's criticism against Kant on this point answers a logical and systematic need to conceive the singularity within a whole, a need Kant himself was however very sensitive to. By a closer look into the diverse approaches of the two philosophers one could maybe detect some more common points between them than scholars use to find.

Introdução: método e objetivos da comparação

O tema em questão, como o título escolhido deixa claro, abre um panorama vasto que vai muito além dos dois autores fundamentais nele mencionados. É, de facto, não só uma das mais transversais e debatidas questões no idealismo alemão, como também uma das mais atuais, e que se destaca cada vez mais no debate ético-político contemporâneo¹. Por esta

1. Vejam-se, por exemplo, entre as publicações mais recentes: A. J. Wendland e R. Winkler, 2015, «Hegel's Critique of Kant», pp. 129-142; J. D. Slavens, 2014, «From Kantian Morality to Hegelian Ethical Life by a Critique to Kant's Universalizability Principle», pp. 51-85; A. Honneth, 2014, «Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants», pp. 787-800.

razão, é útil colocar desde logo alguns limites a esta discussão, seja do ponto de vista de seus objetivos, seja do método. Através da comparação entre as posições de Kant e Hegel pretendemos mostrar que a questão sobre a maneira e a medida em que o Estado detém o direito e, nos casos em que o direito e a moralidade coincidem, o dever de promover a moralidade, não pode ser reduzida à pergunta sobre os limites de interferência por parte do público no privado.

Este paradigma interpretativo foi amiúde e ainda é, por vezes inevitavelmente, usado para nivelar os dois autores em dois polos extremos e reciprocamente opostos: por um lado, a moralidade individual kantiana [*Moralität*], fundada sobre o rigor formal do imperativo categórico e que, embora universalmente racional, é qualificada por um componente inevitavelmente subjetivo e insondável tal como a *disposição* [*Gesinnung*]; por outro lado, a eticidade hegeliana [*Sittlichkeit*], na qual o indivíduo atinge a mais alta expressão da substância ética que caracteriza a sua essência, reconhecendo-se como parte do Estado através das etapas do *Direito abstrato* e da *Moralidade objetiva*. O ponto de partida para qualquer comparação entre os dois autores reside na circunstância de, para ambos, a racionalidade humana representar o pré-requisito essencial para a autodeterminação do sujeito. É a partir desta racionalidade que o sujeito pode conquistar a sua autonomia. Não se trata de uma coincidência o facto de Hegel, exatamente neste ponto, reconhecer explicitamente o mérito de Kant, todavia, no mesmo passo onde, no entanto, acusa o «dever pelo dever» kantiano de ser «vão formalismo»².

Porém, mesmo as principais interpretações “continuistas”, ou seja, as que têm reconhecido um grau de coerência entre os modelos dos dois autores, sempre propuseram a continuidade através da subsunção de um autor a outro: é este o caso da recuperação por H. Cohen da resenha de J. F. Herbart sobre a Filosofia do Direito hegeliana. Na leitura de Cohen, a distinção hegeliana entre a Sociedade civil e o Estado, como totalidade ética, e a crítica de Hegel para o direito natural, seriam nada mais que a realização da ideia, de inspiração kantiana, do direito como “matemática da ética”³. Outro exemplo, mas no sentido oposto, é representado pela interpretação de J. Ritter, segundo o qual a verdadeira realização da distinção kantiana entre moralidade e legalidade só é atingida na *Ciência do Estado* [*Staatswissenschaft*] hegeliana, porque o princípio interno que regula a *Moralität* kantiana é funcional para o reconhecimento da personalidade jurídica do sujeito livre que o Estado moderno tem o dever de salvaguardar⁴.

2. G. W. F. Hegel, 1820/21, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Grundlinien*], *Theorie-Werkausgabe* [TWA] 7, § 135 (nota).

3. J. F. Herbart, 1822, Recensão de *Princípios da filosofia do direito*, pp. 81-89; H. Cohen, 1904 (1981), *Ethik des reinen Willens*, in *Werke* 7, p. 66.

4. J. Ritter, 1966, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen

Por seu turno, o principal critério metodológico de nossa tentativa é encontrar o maior equilíbrio possível entre Kant e Hegel, no sentido em que iremos apenas detetar assonâncias e dissonâncias em relação ao assunto em questão, sem tentar estabelecer qual dos dois modelos poderá ou deverá ser reduzido ao outro. Tentaremos deixar que os temas, as questões e os problemas a que ambos os autores parecem atribuir maior importância se salientem, mesmo se os respetivos métodos e instrumentos de confronto e de resolução sejam frequentemente muito diferentes. Este objetivo, no entanto, não nos permite que aqui analisemos em pormenor certas passagens entre um período e o outro da reflexão de Hegel, bem como a génese de alguns conceitos no âmbito do Criticismo kantiano.

Cremos que, para os nossos propósitos, os textos mais importantes a ser comparados são, do lado de Kant, a *Metafísica dos Costumes* (1797/98) e do lado de Hegel os *Princípios da filosofia do direito* (1820/21), dois textos da maturidade de ambos os autores, o que não é mera coincidência. No entanto, sempre que necessário, faremos referência também a outros textos, anteriores ou posteriores, que possam estar em sintonia com as posições sucessivamente salientadas.

O âmbito da moralidade entre universal e particular

Embora Kant e Hegel concordem no facto de o imperativo moral não ser diferente, quanto ao seu conteúdo prescritivo, da lei jurídica, Kant define esta última como a lei moral no que diz respeito à sua aplicação apenas às ações externas⁵, e define o direito como o conjunto das relações externas entre os árbitros individuais⁶. Na *Metafísica dos costumes* Kant afirma que ética e direito se englobam na doutrina dos costumes, como *Sittenlehre*, ou seja, como Moralidade num significado mais amplo⁷, diferentemente do que ele havia argumentado em *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, onde a separação entre as duas disciplinas correspondia à separação entre moralidade e legalidade. Kant também argumenta que os deveres de virtude são tema da ética: trata-se de deveres que são ao mesmo tempo fins individuais, e que o homem, como

Ethik», pp. 331-339.

5. Cf. I. Kant, 1797/98, *Die Metaphysik der Sitten* [MdS], *Gesammelte Schriften* [GS], Band 6, pp. 214, 229.

6. Cf. I. Kant, *MdS*, GS 6, p. 230.

7. Este passagem foi recentemente bem destacado por J.-F. Kervégan, 2015, *La raison des normes. Essai sur Kant*, pp. 104-116. Este texto desenvolve alguns argumentos já apresentados pelo autor em J.-F. Kervégan, 2008, «Remarques sur la théorie kantienne de la normativité, en particulier juridique», pp. 167-169, 173. A relação fundacional que liga liberdade, moralidade e lei é bem expressada também por P. Guyer, que expõe argumentos válidos contra aqueles que negam esta relação, veja-se P. Guyer, 2002, «Kant's Deduction of the Principles of Right», p. 25.

ser racional e portanto moral, *deve* assumi-los, sem que estes fins/deveres possam ser encomendados pelo direito⁸. Pelo contrário, Hegel apresenta o direito abstrato, em primeiro lugar, como o momento no qual a pessoa atribui a si próprio, através de propriedade, «um domínio exterior para a sua liberdade»⁹ porque o mundo do Espírito objetivo, como mundo da vontade livre que se realiza na eticidade, corresponde a uma *segunda natureza* para os seres humanos¹⁰.

A questão não é somente terminológica – e na verdade o próprio Hegel não a coloca como tema central nestes termos, e no texto do 1802 sobre o *Direito natural*, limita-se a assinalar a assonância do termo *sittlich* com a abertura para a dimensão universal da concreta vida comum que na cultura grega era indicada pelo termo *ethos*¹¹ – nem sequer é uma mera diferença na partição da moralidade, como Hegel observa na *Introdução aos Princípios da Filosofia do Direito*, porque «uma divisão filosófica não é, de modo nenhum, uma classificação exterior [...] mas constitui a diferenciação imanente do próprio conceito»¹². Para Hegel a moralidade não se traduz no juízo sobre o que é ou não é moral, mas na reflexão sobre a ação do indivíduo na medida que ela é manifestação da sua livre vontade. A preferência kantiana pela expressão “moralidade” [*Moralität*] – assim como a assimilação da eticidade à moralidade – são para Hegel indícios da supremacia atribuída por Kant à dimensão meramente interior da relação entre *vontade e lei*.

Certamente que ambos os filósofos atribuem, em primeiro lugar, ao direito um valor de *proibição e coação* mas, enquanto para Kant tanto no estado de natureza como no estado jurídico, do ponto de vista filosófico, se aplica a mesma lei que todavia, no estado de natureza, não tem força para prevalecer, para Hegel o direito abstrato não se distingue pela falta de força de coação que possa produzir o móbil jurídico, mas pelo modo de existência da própria lei. De facto, no contrato, apesar de se pressupor o reconhecimento mútuo dos contratantes e seu consentimento comum, a lei só existe no indivíduo como uma vontade comum, mas a injustiça, enquanto afirmação da vontade do particular sobre o universal, mostra a inadequação desta lei e afirma a necessidade de mudança para uma vontade universal. Esta vontade não é, no entanto, a “vontade geral” de inspiração rousseauiana e, em geral, a da tradição jusnaturalista, da qual Hegel, embora com algumas oscilações na fase juvenil, permanece sempre distante¹³.

8. Cf. I. Kant, *MdS*, GS 6, pp. 382-386.

9. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 41.

10. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 4.

11. Cf. G. W. F. Hegel, 1802-1803, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts [UwB]*, TWA 2, p. 504.

12. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 33 (nota).

13. Sobre a relação de Hegel com a tradição jusnaturalista veja-se a extensa reconstrução dos dois

A transição entre a particularidade do indivíduo para a universalidade da lei tem por seu turno uma caracterização lógica:

A necessidade lógica superior realiza o trânsito para a injustiça pois, segundo ela, os elementos do conceito – aqui, o direito em si ou a vontade como geral e o direito na sua existência que é precisamente a particularidade da vontade – devem ser apresentados como possuidores de uma existência separada para si, ou que faz parte da realidade abstrata do conceito.¹⁴

É claro que na definição do conceito do direito, em especial para Hegel, o elemento coercivo não pode ser constitutivo, tal como ao invés, a partir de seu ponto de vista, acontece nas doutrinas de Kant e Fichte, onde se começa a partir dos indivíduos e se passa a construir mecanicamente a sua coexistência¹⁵. Na figura da moralidade, que para Hegel expressa os limites da ética kantiana, a vontade subjetiva reconhece o carácter essencial da vontade universal, mas torna-o um mero *Dever-ser* [*Sollen*,] referindo-se a ele como algo diferente de sua própria essência. Aqui Hegel reassume e aprofunda no contexto ético as críticas metafísicas que já na *Fenomenologia do Espírito* tinha dirigido contra Kant. De facto, no final do momento “Razão”, Hegel tinha-se queixado da interrupção do processo fenomenológico de recuperação da antiga eticidade, uma interrupção que ele tinha atribuído as figuras como a *Razão legisladora* [*Gesetzgebende Vernunft*] e a *Razão examinando as leis* [*Gesetzprüfende Vernunft*]¹⁶. Estas figuras pressupõem a *consciência honesta* [*Ehrliches Bewusstsein*], que sonha em dominar o mundo graças ao seu desinteresse pelas motivações sensíveis, mas já está, na verdade, prisioneira de uma rede de relações concretas e universais que a orientam¹⁷.

No entanto, a estrutura formal da lei moral kantiana – baseada sobre a possibilidade de universalizar a máxima da ação –, rejeitada por Hegel como critério para a avaliação do valor moral de uma ação, é pelo contrário aceite por este último quando se trata de avaliar a extensão da punição jurídica: aqui a universalidade formal do imperativo kantiano não tem como resultado o vazio formalismo do *Sollen*, antes expressa a característica de todas as ações dos seres racionais e estabelece a legitimidade com que um agente pode ser considerado responsável pelas consequências das suas ações.

Neste ponto, talvez seja possível começar a entender a razão pela qual

primeiros capítulos do trabalho de G. Duso, 2013, *Libertà e costituzione in Hegel*, pp. 17-52 e 53-103.

14. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 81 (nota).

15. Cf. G. W. F. Hegel, *UwB*, TWA 2, pp. 469-472. Este assunto é destacado, entre os outros, por B. Bourgeois, 1986, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire: contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Jena*, pp. 244 e ss. e por A. W. Wood, 1993, «Hegel's Ethics», p. 230.

16. Cf. G. W. F. Hegel, 1807, *Phänomenologie des Geistes* [*PdG*], TWA 3, pp. 311-323.

17. Cf. G. W. F. Hegel, *PdG*, TWA 3, pp. 305-307.

a relação entre o Estado e a moralidade é um dos lugares onde muitos dos preconceitos e clichés do confronto clássico entre Kant e Hegel podem ser contestados. Efetivamente, a universalidade formal da razão é ao mesmo tempo fundamento do imperativo categórico – para Kant – e do direito do Estado de punir – para Hegel –; além do mais, Kant não só acredita que os deveres éticos não podem ter a mesma forma de obrigação dos deveres jurídicos, mas nega ao próprio Estado a possibilidade de perdão, ou seja, a possibilidade de apagar uma punição que ele mesmo impôs¹⁸. Embora Hegel, assim como Kant, acredite que o perdão é um ato que pertence à religião, ele admite no entanto que o Estado pode concedê-lo, precisamente na medida em que o Estado é uma expressão da vontade divina¹⁹. Agora não se trata só de uma diferente fixação das partes do mesmo mosaico, mas de duas concepções do próprio conceito de *moralidade* radicalmente diferentes.

Parece-nos, no entanto, que estas concepções partilham um ponto fundamental exatamente em relação ao conceito de *Estado*, ou seja, em ambos os casos, a moralidade não pode ser completamente reduzida às formas de vida do Estado, antes é, com efeito, a condição de possibilidade de alguns conceitos fundamentais da ciência do estado, como a representação e a soberania. Isto tem consequências mais fortes sobre a própria ideia de que o Estado pode *promover* a moralidade. Mas antes de chegar a este ponto, devemos entender o que constitui a moralidade para cada um dos dois autores, e esta análise requer a consideração de pelo menos dois outros conceitos-chave; o primeiro, sobre o direito de punir e perdoar, já foi parcialmente destacado: trata-se da *religião*; e, o segundo, é a *liberdade* no seu desenvolvimento na história da humanidade.

Igreja e Estado entre integração e coordenação

É costume argumentar que a atitude de Kant em relação à interferência do Estado na liberdade do indivíduo e em relação ao papel da religião nesta relação é, no mínimo, ambígua. Por um lado, em várias ocasiões, Kant manifesta de facto a esperança de que o soberano não se torne invasivo como um tirano²⁰ e refere-se à pura racionalidade para minar o modelo da “lei natural” utilizado pelos conservadores. Por outro lado, no entanto, Kant nunca toma uma posição explícita contra a censura (da qual ele mesmo é vítima). Esta ambiguidade pode ser em parte esclarecida considerando que ele vive entre os reinados de dois importantes réis prussianos:

18. Cf. I. Kant, *MdS*, GS 6, p. 337 e *Nachlass* (Vorarbeiten zu: *Die Metaphysik der Sitten*), GS 23, pp. 347-348.

19. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, §§ 270 (nota), 282.

20. I. Kant, 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [WiA], GS 8, p. 40.

Frederico o Grande, que controlando o *Oberkonzistorium* tinha garantido o apoio da autoridade religiosa para as políticas estaduais, e Frederico Guilherme II, cujo ministro da educação J. C. Wöllner, a partir de 1786, tinha acentuado ainda mais a política conservadora. Kant, no entanto, está bem consciente dos riscos decorrentes da politização da religião pelo Estado, como se torna claro recorrendo ao exemplo no texto *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?*²¹.

A fé religiosa será reconhecida como um instrumento de emancipação da consciência do dogmatismo, não *apesar de mas exatamente como* fé «reflexionante» [*reflektierend*]²², ou seja, uma fé baseada no reconhecimento por parte do homem dos seus próprios limites e na consciente assunção da responsabilidade na qual se traduz a moralidade. Este fundamento da fé sobre a moralidade é um desenvolvimento posterior, mas já em 1784 a fé pode também ter um valor submetido a um exercício livre e independente da razão, que Kant identifica com o *uso público da razão*, oposto ao *privado*, que coincide com o uso da razão condicionado por uma função oficial realizada no interior da máquina do Estado. Em *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* este binómio é aplicado especialmente ao fundamento religioso da soberania (a que se juntam o militar e o financeiro). Não há contraindicações sobre o facto de, no exercício privado da razão, um religioso operar de acordo com as diretivas estaduais, porque a «Igreja visível», como Kant a designa em a *Religião*²³, é apenas uma forma transitória do diálogo aberto entre a liberdade religiosa e o Iluminismo ao longo do caminho para alcançar a liberdade que coincide com a bem conhecida «saída do homem da sua menoridade»²⁴. Portanto, mesmo se Kant não ataca expressamente o aparelho estatal do qual na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* reconhece a necessidade jurídica e pragmática²⁵, ele rejeita com firmeza a visão mecanicista do Estado e, nesse sentido, antecipa, ou talvez inspire, a aspiração comum a toda a filosofia clássica alemã de superar a “casualidade” tanto no mundo físico como no moral. Um dos pontos em que o papel pragmático-jurídico do Estado se pode compreender claramente diz precisamente respeito à relação entre política e religião. Dado que os homens podem pertencer a um Estado civil jurídico (político) e, no entanto, permanecem, no que diz respeito a condição ética, num estado de «incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem»²⁶, é do interesse de uma sociedade civil jurídica que os seus membros se tornem parte

21. I. Kant, *WiA*, GS 8, p. 41.

22. I. Kant, 1794, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [*Religion*], GS 6, p. 52 (nota); trad. p. 58 (nota 19).

23. Cf., por exemplo, I. Kant, *Religion*, GS 6, pp. 101, 122, 157-158, 175 (nota).

24. I. Kant, *WiA*, GS 8, p. 35; trad. 11, 36-38.

25. I. Kant, 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, GS 8, p. 22.

26. I. Kant, *Religion*, GS 6, pp. 96-97; trad. 103.

de um corpo ético. Entre as condições para esta constituição do corpo ético Kant também indica a necessidade de o Estado não permitir «que na discórdia interna ou no conflito recíproco entre as diversas Igrejas corra perigo a concórdia civil»²⁷.

Uma alternativa a essa visão está representada pelo «sistema da eticidade» hegeliano, que é especulativo, e portanto a religião também tem de ser nele configurada especulativamente²⁸. Hegel considera a vida ética numa perspectiva diferente da de Kant: o seu objetivo é uma pedagogia nacional ou popular, que propõe inserir os homens na sua comunidade e, nesse sentido, a religião desempenha um indubitável papel de valor político. Então, como elemento de coesão social, a religião do amor, baseada num sentimento totalizador, dissolvendo a distinção entre público e privado, compromete também a distinção entre moralidade e legalidade, pelo menos como ela se encontra em Kant até ao final dos anos '80. Nos *Princípios da filosofia do direito*, no começo da discussão sobre o Estado, o *Espírito do povo* [*Volksgeist*] é caracterizado como a divindade “que se conhece e se quer”, e é totalmente desenvolvido no Estado²⁹, mas a verdade e a liberdade alcançadas no Estado exigem a construção e a particularização disso na história universal, como extensão desta verdade e desta liberdade ao Espírito absoluto. O § 340 dos *Princípios da filosofia do direito*, que precede o início da *História universal*, mostra que a liberdade, alcançada no Estado como desenvolvimento do direito na eticidade, é só ainda um *grau* de liberdade, e é inferior à mais verdadeira e mais completa atingida pelas formas supremas do Espírito absoluto, às quais alude a religião.

O ponto essencial de divergência entre os dois autores é que, para Kant, a religião, embora filosoficamente fundada sobre a moralidade, não pode ser considerada como estando submetida à razão pura prática (e muito menos à especulativa), porque o próprio conceito de religião coloca-a além das manifestações da racionalidade: «A religião é algo que se funda na razão e não no sofisma [...] mas permitir que na religião só a razão especulativa seja líder é sofisma»³⁰. Para Hegel a religião, mesmo na sua forma revelada, tem um caráter especulativo, ou seja, é funcional para a manifestação do Espírito e, portanto, constitui uma parte concreta e ativa do tecido político e social do Estado, a ponto de o superar. Esta divergência é claramente visível no facto de os tratamentos kantianos da religião esta-

27. I. Kant, *MdS*, GS 6, p. 327; trad. Parte I: *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, p. 142. Vd. igualmente L. Gallois, 2008, *Le souverain bien chez Kant*, p. 207.

28. Sobre a analogia entre teologia especulativa e eticidade insiste C. Hodgson, 1993, «Hegel's Philosophy of Religion», p. 248. Para uma discussão de como as circunstâncias históricas, e especialmente a Revolução Francesa, influenciam a conceção hegeliana da relação entre a dimensão religiosa, a antropológica e a filosofia especulativa, vd. L. Dickey, 1993, «Hegel on Religion and Philosophy», pp. 307-308.

29. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 257 (nota).

30. I. Kant, 1784/85, *Moralphilosophie* Collins, GS 27, p. 313.

rem limitados a obras específicas, enquanto em Hegel, com raras exceções, esta discussão se espalha por diferentes partes do sistema. Se já no final de 1794 Hegel podia escrever a Schelling dizendo que certamente a doutrina kantiana da religião ainda é silenciosa e só com o tempo ela vai estar em plena luz³¹, isso acontece porque ele considerava necessário colocar a religião firmemente no «açougue» [*Schlachtbank*], como posteriormente designou a história universal nas *Lições sobre a filosofia da história*³². Desta forma, a religião desempenha um papel central na abordagem hegeliana à história porque age como reforço dos motivos da eticidade moderna que se realiza na história: «A verdadeira religião e a verdadeira religiosidade promanam apenas da eticidade, e é a eticidade pensante, ou seja, a que se torna consciente da livre universalidade da sua essência concreta»³³. A eticidade de facto, como saber objetivo no interior do Estado, permite ler o caminho da providência divina através do negativo e das tragédias da história, e leva a considerá-las não apenas segundo os critérios do juízo moral. Na opinião de Hegel, Kant compreendeu a conexão entre eticidade e religião, mas, em seguida, cometeu o erro de reduzir a elevação a Deus ao grau de simples postulado³⁴, um postulado da razão pura prática, da qual são excluídos todos os motivos sensíveis, os que por sua vez Hegel admite, criticando fortemente Kant sobre este ponto³⁵.

Por seu turno, Kant, com a exclusão de qualquer possível motivo sensível para a ação moral, descreve o desenvolvimento da história por meio da única categoria que lhe permite sair da parcialidade e das limitações do mundo físico, ou seja, o direito, que ao contrário de religião é imanente à realidade. Então, Kant e Hegel, na conceção de história, concordam quanto ao reconhecimento de uma componente jurídica fundamental, porque a história, se não é mera crónica, é antes de tudo a história da liberdade e se não há lei, então, também não há liberdade. Mas que tipo de liberdade é esta que estamos a discutir? Se por um lado, com Kant, o desenvolvimento histórico desta liberdade apela a uma razão universal e distinta tanto do que a transcende como do que não é puro como ela; e se, por outro lado,

31. Cf. *Hegel à Schelling*, 24 Dezembro 1794, in J. Hoffmeister (edição), 1952, *Briefe von und an Hegel: 1785 bis 1812*, p. 12.

32. G. W. F. Hegel, 1821/24/27/31, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [VPG], TWA 12, p. 35; trad. p. 73.

33. G. W. F. Hegel, 1817/27/30, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enzyklopädie], TWA 10, § 552 (nota).

34. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, TWA 10, § 552 (nota).

35. G. Prauss defende que a pretendida solução hegeliana dos problemas kantianos relacionados com a determinação das esferas de influência da moralidade e do direito, ou seja, a dissolução da tensão entre as duas disciplinas no âmbito da eticidade, tenha como consequência direta a valorização do papel da religião na ciência do Estado. G. Prauss interpreta esta valorização como uma debilidade da proposta hegeliana: cf. G. Prauss, 2008, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, pp. 44-56.

com Hegel, nesta liberdade “suja-se as mãos” com a terra e o sangue para se manifestar?

Liberdade e História: o papel do Estado

A análise do conceito de moralidade entre Kant e Hegel deve, então, expandir-se para a forma em que a ideia de liberdade se expressa na história humana. Frequentemente, no Idealismo alemão mas não só, a transição do conceito filosófico da liberdade para o político foi concebida como automática, mas a história tem mostrado que as duas vertentes, embora às vezes até reciprocamente interligadas, em princípio, permaneceram separados. Este problema – que por meio de várias revisões tem chegado até nós substancialmente intacto – é o da relação entre a forma política (Estado) e a concepção geral do homem e da história (antropologia). Se na abordagem kantiana à história³⁶ o direito representa uma constante, tal fica a dever-se ao facto de o direito pertencer à esfera da moralidade, no sentido amplo da *Sittenlehre* [*Doutrina dos costumes*], e de ser funcional para *garantir* um sistema de leis no qual a liberdade civil se possa expressar³⁷. Esta é a distinção destacada por C. Chr. E. Schmidt entre *liberdade política* [*politische Freiheit*] e *liberdade civil* [*bürgerliche Freiheit*], uma distinção que estabelece claramente a marca moral que também os interesses políticos e jurídicos do Kant dos anos '90 herdaram dos seus tratamentos mais estritamente morais dos anos '80³⁸.

O binómio liberdade política/liberdade civil, tal como o conceito filosófico da *liberdade*, é também útil para descrever a evolução da posição hegeliana sobre este ponto: o jovem Hegel concebia a liberdade política como exercício da soberania e da força (*Theologische Jugendschriften*), mas posteriormente (nas *Lições de Nürnberg*, na *Filosofia do direito* e na *Enciclopédia*) ele considera-a uma espécie do «universal conceito da liberdade,

36. No entanto, o próprio facto de em Kant ser possível identificar uma filosofia da história unitária e explicitamente tematizada tem sido recentemente questionado por J.-F. Kervégan, 2015, *La raison des normes. Essai sur Kant*, pp. 143-145.

37. Vd. igualmente E. Cafagna, 2007, «Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant», p. 107. O autor destaca que o homem é obrigado a entrar num Estado civil pela mesma razão prática porque só esse Estado permite a relação jurídica em sentido estrito, ou seja, como tradução externa da lei moral que vincula o homem no interior. Neste sentido, a entrada no Estado civil é um dever *a priori* para aqueles homens que podem vir a encontrar-se entre eles (mesmo involuntariamente) em relações jurídicas (cf. I. Kant, *MdS*, GS 6, p. 306).

38. Cf. por exemplo I. Kant, 1795/96, *Zum ewigen Frieden*, GS 8, p. 386 e sobre a distinção entre liberdade política e civil: C. Chr. E. Schmidt, 1802⁴, *Versuch einer Moralphilosophie*, Band 2, p. 317. Sobre este assunto veja-se M. Mori, 2013, «Reine Vernunft und Weltbürgertum – Recht, Politik und Geschichte in Kants Kosmopolitismus», pp. 354-356. O autor salienta que, na medida em que o *Sumo bem* é identificado como o objeto de dever moral, também as condições jurídicas e políticas a ele ligadas adquirem a mesma caracterização, e, portanto, na *MdS*, Kant pode definir a paz perpétua como o sumo bem político (cf. I. Kant, *MdS*, GS 6, p. 355).

enquanto se aplica a relações ou objetos particulares»³⁹. É claro que a razão pela qual Hegel quer manter separada a esfera subjetiva da liberdade da esfera da institucional é diferente da invocada por Kant e é uma consequência da distinção entre Sociedade civil e Estado, uma distinção que, contudo, ele apenas introduzirá nas lições de Heidelberg (1817-1818). No entanto, o resultado a que Hegel chega na última etapa de seu pensamento, nas lições de Berlim, é uma nova conceção da relação entre a liberdade filosófica e a política na determinação moderna da liberdade, o que está intimamente relacionado com o conceito de *representação* [*Vertretung*]: de facto, a presença objetiva da liberdade no mundo, expressa pelo Estado na eticidade, baseia-se na dignidade moral individual que advém de pertencer à Sociedade Civil.

A transição da Sociedade civil para o Estado exige que o agente individual, que já está na moralidade como cidadão, confira realidade [*Wirklichkeit*] às suas ações delegando um representante para a implementação do que ele mesmo, como membro da Sociedade Civil, contribuiu para concretizar. É por isso que a liberdade política não pode ser apenas soberania autoritária e não pode expressar plenamente o conceito filosófico e civil de liberdade: porque a exterioridade do indivíduo na eticidade nada mais é que uma individualidade acrescida e, mesmo se no Estado a substância ética é diferente do que nos indivíduos isolados, no entanto, essa diversidade não é algo estranho [*Fremd*] no que a eles respeita. O corpo ético é intersubjetividade e a liberdade ética (filosófica, civil) que se expressa através dos direitos e deveres, traduz-se na reciprocidade entre o indivíduo e o Estado⁴⁰. O cenário da liberdade ética consiste no entretecimento das paixões e da racionalidade plasmado pelo Espírito e no qual, somente, o Espírito se pode “conhecer”⁴¹.

Esta trama, esta liberdade ética é a mesma *história* do Espírito, mas não como simples acontecer temporal, mas sim como apropriação do tempo pelo Espírito através de formas que, para existir em si, não precisam do tempo, embora nele se expressem, como a religião. Neste sentido, devemos reconhecer que o Espírito não tem um tempo, mas uma história, da qual os Estados são os principais atores, mas não os únicos. A distinção de Kant é tão clara que é inútil sublinhá-la. Ao mesmo tempo, no entanto, é preciso lembrar que, mesmo não sendo Kant alheio a uma reflexão sobre a história do ponto de vista dos povos e estados, o protagonista da sua

39. G. W. F. Hegel, 1810 e ss., *Nürnbergischer Schriften: Texte zur philosophischen Propädeutik*, TWA 4, p. 222; trad. p. 275.

40. Esta reciprocidade é bem destacada por K. Westphal, 1993, «The Basic Content and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*», pp. 236, 254-255 e A. W. Wood, 1993, «Hegel's Ethics», p. 230.

41. Sobre o sentido social da liberdade, que se realiza na eticidade hegeliana, e sobre o valor da singularidade assim como da participação política na obtenção desta liberdade, é muito clara a análise de F. Neuhauser, 2008, «Hegel's Social Philosophy», pp. 205, 218-219, 222-223, 226 e K. Westphal, 1993, «The Basic Content and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*», p. 245.

filosofia da história é sempre o homem individual, numa perspectiva que é hoje fácil para nós de definir como antropológica, mas que, no sentido “civil” e distinto da dimensão política, encontra uma formulação inovadora precisamente em Kant. A influência desta perspectiva sobre Hegel é reconhecível, ao que nos parece, na visão segundo a qual, sem subjetividade particular, a expressão da liberdade formal que caracteriza a ética moderna não pode surgir⁴² e, portanto, não pode haver mesmo um Estado no sentido determinado, embora o próprio Estado, como produção objetiva do Espírito, não possa preencher completamente a essência do Espírito⁴³.

Conclusões provisórias: a irredutibilidade da humanidade

Já dissemos que para Hegel a *Sittlichkeit* é o ápice da *Rechtslehre* porque é o reconhecimento da substância ética do sujeito, ou seja, é o ápice de um processo de objetivação que tem numa comunidade ética (de natureza não contratualista) a sua verdade. Para Kant, de outra maneira, o direito é uma parte da moralidade no sentido mais amplo da *Sittenlehre*, ou seja, como doutrina das determinações da razão pura prática. Certamente, também no caso de Kant temos uma determinação por meio duma objetivação, mas trata-se aqui da determinação dos deveres de virtude pela objetivação da máxima da ação. Esta objetivação, embora por sua vez derive de um reconhecimento [*Anerkennung*] – o reconhecimento da universalidade da razão e, portanto, da lei moral – permanece baseada na *intenção moral* [*Gesinnung*], que é interior e insondável, e que por seu turno, para Hegel, pode também ter uma significação política [*politische Gesinnung*] traduzível por “patriotismo”⁴⁴.

Em Kant, então, não há, assim como em Hegel, a manifestação da verdadeira essência do homem pela sua objetivação que se reflete nas instituições estaduais (na quais podemos incluir também uma religião secularizada), mas uma objetivação do dever, seja ele jurídico seja ético, ao mesmo tempo fundada na racionalidade do sujeito moral e, na sua origem, subtraída ao poder coercivo do Estado.

Mas seria um erro pretender explicar esta diferença fundamental entre os dois autores apenas em função dos seus diferentes sistemas lógicos, ou seja, pela distinção entre modelo transcendental e dialético. Com efeito, como mencionámos, o próprio conceito de moralidade é diferente nos dois autores, e se, por um lado, há em Hegel uma *Moralität* que é excedida na *Sittlichkeit*, ela não pode ser identificada com o sentido amplo de “dou-

42. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, §§ 106, 124.

43. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 344.

44. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 268, esta sinonímia è sublinhada por C. Cesa, 2000, «Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca», pp. 26-27.

trina dos costumes” entendida por Kant como *Sittenlehre*. Isto confirma-se pela ausência de uma clara diferenciação entre estes termos em Hegel, e ainda mais pela relação ambígua que este amplo senso de moralidade tem com a eticidade: por um lado, esta última está enfraquecida pela consciência moral, a que torna o sujeito incapaz de se aniquilar completamente na totalidade da eticidade, mas por outro lado a consciência moral fundamenta a subjetividade moderna, a partir da qual a eticidade pode ser reconquistada num sentido mais amplo do que o dos Gregos. Estes, na realidade, tinham *Sitten/ Gewohnheit* [Costumes], mas não *Gewissen*⁴⁵; ou seja, a “escolha” do indivíduo entre a lei terrena e a divina consistia tão-somente em adaptar-se a uma lei que ele não poderia escapar. Ao invés, se é verdade que a liberdade do homem moderno é em primeiro lugar solidão, esta liberdade torna-se depois esforço para sair dessa solidão, aceitando e abraçando o que inicialmente apareceria como destino⁴⁶. Por isso, enquanto na *Fenomenologia do espírito* a Moralidade era seguida pela *Religião*, nos *Princípios da filosofia do direito* conclui-se com uma análise da origem do mal que está «no mistério [...] no carácter especulativo que necessariamente impõe à liberdade sair da vontade natural e opõe-se-lhe como interior»⁴⁷. Este mistério da liberdade tinha sido admiravelmente descrito por Kant na *Metafísica dos costumes*, numa passagem que mostra claramente a inadequação de mero direito na frente da ética: «A máxima perfeição moral do homem consiste em cumprir o seu dever e, decerto, *por dever*», mas

não é possível ao homem penetrar de tal modo na profundidade do seu próprio coração que pudesse, alguma vez, estar de todo seguro da pureza do seu propósito moral e da limpeza da sua *disposição anímica* [*Gesinnung*], inclusive numa só ação; mesmo quando nem sequer dúvida da sua legalidade.⁴⁸

Hegel não é insensível a esta dificuldade e, no seu movimento dialético, a moralidade em sentido mais amplo nunca é removida pela eticidade: a primeira vive na segunda na forma de consciência moral subjetiva, a que Hegel, não por simples coincidência, chama *sittliche Gesinnung* [*disposição ética*]⁴⁹, e que Claudio Cesa tem eficazmente definido como «o *habitus* moral, que tem como conteúdo as leis e o espírito das leis»⁵⁰. Esta consciência subjetiva irreduzível legitima o Estado como guardião da ordem substan-

45. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, integração ao § 147; VPG, TWA 12, p. 309

46. Sobre o modo como o conceito hegeliano de *Sittlichkeit* amplia a perspectiva do ethos grego, cf. A. W. Wood, 1993, «Hegel's Ethics», p. 227.

47. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 139 (nota).

48. I. Kant, *MdS*, GS 6, p. 392; trad. Parte II: *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, p. 28.

49. G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, TWA 7, § 207.

50. C. Cesa, 1981, «Tra *Moralität* e *Sittlichkeit*. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», p. 177.

cial contra o mal que o indivíduo pode fazer, mas também é o que torna impossível a absorção total da moralidade na eticidade. Se de facto, como já foi sublinhado desde o início, há profundas diferenças entre os dois sistemas lógicos que, por um lado, não devem ser acentuadas, mas por outro não devem ser esquecidas.

Se de facto é verdade que para ambos os filósofos a racionalidade se impõe como exigência iniludível para pensar o singular na totalidade, é igualmente verdade que Hegel reformula numa forma problemática esta temática, redefinindo ao mesmo tempo a questão da objetividade da razão. Como A. J. Wendland e R. Winkler têm sugerido recentemente e com grande eficácia, para Hegel, a totalidade em que o pensamento tem lugar é um conjunto de significados socialmente compartilhados, algo parecido com o que Kant chama o *sensus communis*. O *sensus communis* não está muito longe do Espírito hegeliano, que pode ganhar autoconsciência na eticidade, ou seja, num conjunto de práticas sociais de reconhecimento mútuo. Na filosofia prática, Hegel defende a importância de o indivíduo se situar dentro de um tal conjunto, a fim de atingir o auto-conhecimento necessário para agir da maneira autónoma exigida pela ética. Para que isso aconteça, é necessário reconhecer o estatuto da *Moralität* kantiana como uma forma de *Sittlichkeit*, no que diz respeito ao seu valor de prática social. Isso justificaria o nosso agir concreto sem um apelo a um *facto da razão* e também permitiria uma ampla gama de ações que poderiam contar como autónomas. Para Hegel, a razão humana na sua generalidade, a que Kant apela em sua definição de *sensus communis*, permanece uma frase vazia, desde que o *sensus communis* não se veja realizado nas práticas sociais concretas. Mas Hegel acredita que esta razão universal pode encontrar essa realização apenas na totalidade das práticas que constituem a eticidade, ou seja, no conjunto das práticas de reconhecimento mútuo⁵¹.

Kant tinha tratado este ponto numa forma arquitetónica baseada sobre a convicção que a «unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a da forma de um todo de conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras»⁵². Para Hegel a objetividade pode apenas ser atingida saindo deste quadro rigidamente formal e enriquecendo a variedade das formas através das quais a consciência faz experiência do mundo. É nisto que consiste o fundamento lógico da exigência de concretude que caracteriza a maior parte das críticas hegelianas à ética kantiana, e sobre as quais aqui não poderemos dizer mais.

Mas é exatamente a indubitável distância metodológica entre os dois autores que torna ainda mais clara a convicção que parece uni-los: a promoção da moralidade que é legítimo esperar do Estado é a mesma que o

51. Cf. A. J. Wendland e R. Winkler, 2015, «Hegel's Critique of Kant», p. 141.

52. I. Kant, 1781/87, *Kritik der reinen Vernunft*, A 645/B 673; trad. p. 535.

Estado tem o dever de assumir como produto da essência (ou substância) ética do homem, essência / substância que coincide com sua racionalidade. Nesta racionalidade, que aspira ao universal, as instituições terrenas, tal como as dimensões da vida espiritual, devem encontrar o seu lugar; porém, esta racionalidade, de qualquer modo, não é ainda capaz de explicar o mistério da liberdade humana, se bem que consiga descrever o seu desenvolvimento histórico.

Agora, independentemente da pergunta sobre a natureza ser em si boa ou perversa para o homem, que na sua formulação jusnaturalista ambos os filósofos parecem ter passado, a ideia de que a aceitação desta constitutiva indeterminação da natureza humana não tinha abalado a confiança no homem de cada um destes pensadores é uma das lições mais relevantes que este debate, longe de estar resolvido, nos pode deixar.

Bibliografia primária

- Cohen, Hermann, 1904, *Ethik des reinen Willens, Werke*, 1981, Olms, Hildesheim-New York, Band 7.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1802-1803, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, Theorie-Werkausgabe*, 1970-, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band 2.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1807, *Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe*, 1970-, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band 3.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1810 e ss., *Nürnberger Schriften: Texte zur philosophischen Propädeutik, Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse, Theorie-Werkausgabe*, 1970-, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band 4, tradução de Artur Morão, 1989, Propedêutica filosófica, Edições 70, Lisboa.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1817/1827/1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Theorie-Werkausgabe*, 1970-, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band 10, tradução de Artur Morão, 1992, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome* (3 Voll.), Edições 70, Lisboa.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1820 (vordatiert auf 1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie-Werkausgabe*, 1970-, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band 7, tradução de Orlando Vitorino, 1959, *Princípios da filosofia do direito*, Guimarães Editores, Lisboa.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1821/1824/1827/1831, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe*, 1970-, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band 12, tradução de Artur Morão, 1995, *A razão na história*, Edições 70, Lisboa.
- Herbart, Johann Friedrich, 1822, *recensão de Princípios da filosofia do direito*, in Riedl,

- Manfred (edição), 1975, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hoffmeister, Johannes (edição), 1952, *Briefe von und an Hegel: 1785 bis 1812*, Meiner, Hamburg.
- Kant, Immanuel, 1781/1787, *Kritik der reinen Vernunft*, *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Bände 3-4, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, 1985, *Crítica da razão pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Kant, Immanuel, 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band 8.
- Kant, Immanuel, 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band 8, tradução de Artur Morão, 1990, *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?* Edições 70, Lisboa.
- Kant, Immanuel, 1784-1785, *Vorlesungen über Moralphilosophie (Collins)*, *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band 27.
- Kant, Immanuel, 1794, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band 6, tradução de Artur Morão, revisão tipográfica de Artur Lopes-Cardoso, 1992, *A religião nos limites da simples razão*, Edições 70, Lisboa.
- Kant, Immanuel, 1795/1796, *Zum ewigen Frieden*, *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band 8.
- Kant, Immanuel, 1797/1798, *Nachlass* (Vorarbeiten zur *Metaphysik der Sitten*), *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band 23.
- Kant, Immanuel, 1797/1798, *Die Metaphysik der Sitten*, *Gesammelte Schriften*, 1900-, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band 6, tradução de Artur Morão, 2004, *Metafísica dos costumes*, 2 voll. (Parte I: *Princípios metafísicos da doutrina do direito*; Parte II: *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*), Edições 70, Lisboa.
- Schmidt, Carl Christian Erhard, 1802⁴, *Versuch einer Moralphilosophie*, Band 2, Cröker, Jena.

Bibliografia secundária

- Bourgeois, Bernard, 1986, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire: contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Jena*, Vrin, Paris.
- Cafagna, Emanuele, 2007, «Pace perpetua e teodicea nella filosofia pratica di Kant», *La civetta di Minerva. Studi di Filosofia Politica tra Kant e Hegel*, coordenação de Carla De Pascale, Pisa: ETS, pp. 79-125.
- C. Cesa, 2000, «Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca», *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, coordenação de G. Duso e Gaetano Rametta, Milano: Franco Angeli, pp. 11-29.
- Cesa, Claudio, 1981, «Tra *Moralität* e *Sittlichkeit*. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», *Hegel interprete di Kant*, coordenação de Valerio Verra, Napoli: Prismi, pp. 149-178.
- Duso, Giuseppe, 2013, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano.
- Dickey, Laurence, 1993, «Hegel on Religion and Philosophy», *The Cambridge Companion to Hegel*, coordenação de Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 301-347.
- Gallois, Laurent, 2008, *Le souverain bien chez Kant*, Vrin, Paris.
- Guyer, Paul, 2002, «Kant's Deduction of the Principles of Right», *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, coordenação de Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press, pp. 23-64.
- Hodgson, Peter C., 1993, «Hegel's Philosophy of Religion», *The Cambridge Companion to Hegel*, coordenação de Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 230-252.
- Honneth Axel, 2014, «Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62-5, pp. 787-800.
- Kervégan, Jean-François, 2015, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Vrin, Paris.
- Kervégan, Jean-François, 2008, «Remarques sur la théorie kantienne de la normativité, en particulier juridique», *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, coordenação de Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida e Margit Ruffing, Berlin: de Gruyter, pp. 157-179.
- Mori, Massimo, 2013, «Reine Vernunft und Weltbürgertum – Recht, Politik und Geschichte in Kants Kosmopolitismus», *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI Internationalen Kant-Kongresses*, coordenação de Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca e Margit Ruffing, Berlin-Boston: de Gruyter, pp. 339-356.
- Neuhouser, Frederick, 2008, «Hegel's Social Philosophy», *The Cambridge Companion to*

- Hegel and the Nineteenth-Century Philosophy*, coordenação de Frederick C. Beiser, pp. 204-229.
- Prauss, Gerold, 2008, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Alber, Freiburg.
- Ritter, Joachim, 1966, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik», *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, edição de Friedrich Kaulbach e Joachim Ritter, Berlin: de Gruyter & Co., pp. 331-351.
- Slavens, Jesse D., 2014, «From Kantian Morality to Hegelian Ethical Life by a Critique to Kant's Universalizability Principle», *Clio*, 2014, 44-1, pp. 51-85.
- Wendland, Aaron James e Winkler, Rafael, 2015, «Hegel's Critique of Kant», *South African Journal of Philosophy*, 34-1, pp. 129-142.
- Westphal, Kenneth, 1993, «The basic content and structure of Hegel's *Philosophy of Right*», *The Cambridge Companion to Hegel*, coordenação de Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 234-269.
- Wood, Allen W., 1993, «Hegel's Ethics», *The Cambridge Companion to Hegel*, coordenação de Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-233.

Filosofia da Informação

Uma Filosofia para os Dias Atuais?

João Antonio de Moraes

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas

Abstract

In this chapter we discuss the following question: Is the Philosophy of Information a philosophy for nowadays? This question arises as relevant due to the accelerated development of Information and Communication Technologies, and their spread among individuals, which is contributing to the establishment of the “Information Society”. In such, we have new kinds of issues, especially concerning to the relation between action/technology/environment. As we will argue, it is emerging a new way of understanding the world, the beings, and the relationship between them. Due to the new informational context, we will analyze the thesis according to which it would be required a Philosophy of Information to comprehend current phenomena (FLORIDI, 2002, 2014). We will analyze the core assumptions of this new area of philosophy and some problems that make up its research agenda. Insofar, we seek to contribute to the understanding of new directions of philosophical research on “Information Society”.

1. Introdução

Um dos primeiros filósofos a propor uma caracterização de *Filosofia da Informação* (FI) foi Luciano Floridi (2002). Entendemos que este tipo de proposta ocorreu em função do desenvolvimento da “virada informacional na Filosofia” (ADAMS, 2003; GONZALEZ et al, 2010), a partir do qual se constituiu um cenário filosófico em torno do conceito de informação. Como argumenta Adams (2003), uma virada informacional teria ocorrido na Filosofia no ano de 1950, ano de publicação do artigo de Alan Turing intitulado *Machinery and Intelligence*. Tal virada iniciou uma aproximação entre os estudos da Filosofia e da Ciência, promovendo uma discussão interdisciplinar acerca das naturezas ontológica e epistemológica da informação.

A repercussão da “virada informacional na Filosofia” durante a segunda metade do século XX influenciou tanto o âmbito acadêmico-filosófico, quanto o âmbito social em geral (MORAES, 2014). O primeiro é evidenciado pelo grande número de trabalhos filosófico-científicos desenvolvidos em torno do conceito de informação (e.g., WIENER [1948, 1954], SAYRE [1969, 1986], DRETSKE [1981], STONIER [1997], entre outros). Quanto ao âmbito social, o desenvolvimento dos estudos da teoria da informação promoveu o avanço tecnológico que vivenciamos atualmente e que tem

gerado novos tipos de problemas, em especial, relativos à relação ação/tecnologia/ambiente.

Conforme argumentaremos, o desenvolvimento da virada informacional tem propiciado o surgimento da “Sociedade da Informação”, na qual as Tecnologias da Informação e da Comunicação (TIC¹) estão disseminadas na vida cotidiana dos indivíduos. Podemos entender esse “rótulo” da sociedade contemporânea em dois sentidos:

- *Ampla*: referente a um mundo complexo de inovação e comunicação, no qual ocorre a criação de novos ambientes e alterações na dinâmica social dos indivíduos;
- *Estrito*: diz respeito à alteração nos vieses de mundo dos indivíduos, modificando a forma como se relacionam com o mundo, com os outros indivíduos e como se concebem diante da realidade atual.

Diante desse contexto, estudiosos como Adriaans & Van Benthem (2008), Allo (2011), Gleick (2011), Demir (2012), Beavers & Jones (2014) e, em especial, Floridi (2002, 2009, 2011) ressaltam a relevância e necessidade do desenvolvimento de uma FI. No entendimento de Floridi (2011, p. 1): «as pesquisas computacionais e teórico-informacionais na filosofia têm se tornado crescentemente férteis [...] Elas revitalizam velhas questões filosóficas [e] colocam novos problemas, contribuindo para a reconceitualização de nossos vieses de mundo»². Por essa razão, neste capítulo, focaremos nossa análise em relação ao sentido *estrito* da “Sociedade da Informação”.

A caracterização da sociedade contemporânea como “Sociedade da Informação” pode, segundo Floridi (2009, 2013a, 2014), ser analisada enquanto decorrente de uma *revolução informacional*, na qual se destaca uma relação de dependência dos indivíduos com as TIC. Uma vez resultante da ocorrência de uma revolução informacional, apresenta-se a hipótese segundo a qual a FI seria uma filosofia adequada para compreender a “nova” dinâmica presente na “Sociedade da Informação”. Assim, nosso

1. Podemos distinguir entre dois tipos de TIC, as pré-digitais e as digitais, sendo que o limiar entre elas é, essencialmente, a internet (FLORIDI, 2005, 2014). As TIC pré-digitais seriam o jornal, máquina fotográfica, televisão, entre outros artefatos informacionais tradicionais em seu formato anterior ao surgimento da internet. Já as TIC digitais são os notebooks, smartphones, Ipad, câmeras de vigilância, etc., os quais podem estar conectados em rede. Uma diferença importante entre os modos de atuação dos dois tipos de TIC é a relação destas com seus usuários. Enquanto que nas TIC pré-digitais os usuários eram, em sua grande maioria, apenas receptores de informação, nas TIC digitais estes mesmos usuários também podem contribuir com informação para a rede (eles podem gerar e compartilhar informação, ao invés de estarem apenas passivos à informação disponível). Neste capítulo, quando nos referirmos às TIC estamos nos referindo apenas as TIC digitais.

2. Todas as citações presente neste capítulo foram traduzidas por João Antonio de Moraes.

objetivo central neste capítulo é discutir tal hipótese. Para tanto, num primeiro momento, explicitamos as bases centrais da FI, identificando suas características e elementos que possibilitam compreendê-la enquanto uma área de investigação autônoma da Filosofia. Em seguida, analisamos a tese floridiana segundo a qual a *revolução informacional* estaria influenciando a constituição da “Sociedade da Informação”. Por fim, discutimos a questão que intitula o presente capítulo: a FI se caracterizaria como uma filosofia para os dias atuais?

2. Caracterizando a Filosofia da Informação

Floridi (2011, p. 14) caracteriza a FI do seguinte modo:

[uma] área filosófica que está relacionada à (a) investigação crítica da natureza conceitual e dos princípios básicos da informação, incluindo sua dinâmica, utilização, e ciências; e (b) à elaboração e aplicação das metodologias teórico-informacionais e computacionais a problemas filosóficos.

Segundo Floridi, (a) se refere à FI enquanto uma nova área de investigação na Filosofia, pautada na investigação do conteúdo da informação e não apenas em sua forma, quantidade e probabilidade de ocorrência (diferindo, assim, da proposta de Shannon & Weaver [1949/1998], a qual explicitaremos adiante). É importante ressaltar que a FI não busca desenvolver uma “teoria unificada da informação”, mas integrar as diferentes formas de teorias que analisam, avaliam e explicam os diversos conceitos de informação defendidos. Isto, pois não há um consenso sobre o que é informação, fazendo com que uma proposta de teoria unificada seja frágil.

A parte (b) da caracterização, por sua vez, indica, segundo Floridi (2011, p. 15-16), que a FI possui métodos próprios para análise de problemas filosóficos, tradicionais e novos. Esses métodos têm por elemento central a informação, são de cunho interdisciplinar e mantêm relação com métodos computacionais, além de utilizar conceitos, ferramentas e técnicas já desenvolvidas em outras áreas da Filosofia (e.g., Filosofia da Inteligência Artificial, Cibernética, Filosofia da Computação, Lógica, entre outras).

Assim, a FI forneceria um arcabouço conceitual amplo para o tratamento de questões que emergem da “nova” dinâmica da sociedade contemporânea (FLORIDI, 2011, p. 25). Um exemplo dessa dinâmica são as possibilidades de interação fornecidas pelas TIC que, conforme o grau de familiaridade do indivíduo com tais tecnologias, promovem uma sensação de dependência de estar *online*. Além disso, mesmo que o indivíduo não queira estar *online* a maior parte do tempo, tal sensação permanece em virtude da disseminação de dispositivos informacionais no cotidiano, tais

como câmeras, cartões de crédito, entre outros. Nessa situação, surge a questão: quais as implicações da inserção de TIC na sociedade para a ação cotidiana dos indivíduos? (Discutimos esse tópico na Seção 3).

Considerando (a) e (b), Floridi (2002, 2011) argumenta que a FI constitui um novo paradigma e uma área de investigação autônoma na Filosofia. Ela se caracteriza enquanto um novo paradigma, pois romperia com paradigmas anteriores da Filosofia, uma vez que não é antropocêntrica, nem biocêntrica, admitindo a informação como o foco central na análise de conceitos e da dinâmica social. Já a autonomia da FI se sustentaria pela presença de *tópicos* (problemas, fenômenos), *métodos* (técnicas, abordagens) e *teorias* (hipóteses, explicações) próprias, conforme outras áreas já reconhecidas como legitimamente filosóficas (FLORIDI [2002, 2011], ADAMS & MORAES [2014]).

Dentre os *tópicos* da FI, destaca-se a questão “o que é informação?”, referente às naturezas ontológica e epistemológica da informação. É a resposta a essa questão que direciona os caminhos a serem desenvolvidos pela FI e delimita seu escopo de investigação (FLORIDI, 2011). A importância dessa questão também se coloca em função de, como indicamos, não haver consenso entre os estudiosos em suas propostas.

Desde a “virada informacional na Filosofia”, diversas concepções de informação foram desenvolvidas na tentativa de responder às preocupações com o estatuto ontológico e epistemológico da informação³. Alguns exemplos podem ser dados com as seguintes propostas:

- Wiener (1954, p. 17): «Os comandos através dos quais exercemos controle sobre o nosso meio são um tipo de informação que impomos a ele». Além disso, para esse autor, a informação seria um terceiro elemento constituinte do mundo, ao lado de matéria e energia, não sendo redutível a elas.
- Shannon & Weaver (1949/1998): os autores estabelecem, em sua *Teoria Matemática da Comunicação*, uma noção técnica de informação concebida em termos probabilísticos decorrentes da redução de possibilidades de escolha de mensagens, podendo ser entendida objetivamente.
- Dretske (1981): a informação é entendida como uma *commodity*, que existe objetivamente no mundo, independente de uma mente consciente de primeira-pessoa que a capta. A informação constituiria um indicador de regularidades do ambiente, a partir da

3. Embora Adams (2003) indique o marco da virada informacional na Filosofia com a publicação do artigo de Turing em 1950, há precursores da teoria da informação em diversas áreas, em especial na Semiótica, como os trabalhos de Charles S. Peirce (1865-1895).

qual seriam manufaturadas as representações, crenças, significado, mente, estados mentais, entre outros.

- Stonier (1997, p. 21): a informação estaria no plano físico, objetivamente, sendo que os teóricos da Física, por sua vez, teriam que ampliar seu vocabulário e admitir os *infons* (partículas de informação) enquanto um elemento constituinte do mundo. «[...] *informação existe*. Ela não necessita ser *percebida* para existir. Ela não necessita ser *entendida* para existir. Ela não requer inteligência para interpretá-la».
- Floridi (2011, p. 106): «Informação é um dado bem-formado, com significado e verdade». Dados bem-formados e significativos se referem à relação intrínseca que os dados precisariam possuir em relação à escolha do sistema, código ou linguagem em questão. Esses teriam seu aspecto de “verdadeiro” e “verdade” relacionado ao fornecimento adequado dos conteúdos ao qual remetem no mundo.
- Gonzalez (2014): concebe a informação enquanto um processo organizador de relações disposicionais (contra-factuais) que reúnem propriedades atribuíveis a objetos (materiais/imateriais, estruturas ou formas) em contextos específicos.

Embora os conceitos de informação indicados sejam distintos, há em comum a postura naturalista⁴ em relação ao aspecto objetivo da informação. Além disso, propostas como as de Dretske e Floridi denotam uma relação intrínseca entre informação e verdade. De acordo com Dretske (1981, p. 45), caracterizar “informações falsas” como *informação* seria o mesmo que dizer que «patos de borracha seriam tipos de patos». Uma vez que a informação não poderia ser falsa, a informação seria genuinamente verdadeira e diria, necessariamente, sobre a sua fonte. Fonte essa que pode ser interpretada como o mundo em si, possibilitando o tratamento de outro problema da FI, qual seja: qual a natureza do conhecimento?

Acerca da natureza do conhecimento, destacam-se as *tracking theories of knowledge*, a partir das quais ela é analisada através da relação entre agente cognitivo e mundo. Para Dretske (1981, p. 56), os processadores de informação dos sistemas sensoriais dos organismos são canais para a recepção de informação sobre o mundo externo, processo esse que fundamenta

4. A postura naturalista na Filosofia consiste em desconsiderar o sobrenatural na explicação da natureza e da mente, concebendo a realidade constituída apenas por elementos e leis naturais, as quais são explicadas através de métodos científicos. O termo “natural” englobaria outros termos como “físico”, “biológico” ou “informacional” que expressam uma rejeição a pressupostos transcendentais na fundamentação do conhecimento a priori (MORAES, 2014).

a aquisição do conhecimento. Adams (2010), por sua vez, argumenta que o conhecimento adquire suas propriedades a partir de sua base informacional; assim, se alguém ‘sabe que p ’ é porque ele é informado ‘que p ’. Em tal relação, o conhecimento é sobre o mundo, sobre a verdade, constituindo a ponte entre o agente cognitivo e o mundo.

Além dos problemas acerca das naturezas ontológica e epistemológica da informação, e da natureza do conhecimento, compõem parte da agenda de investigação da FI os seguintes: “o que é significado?”, “qual a relação entre estados mentais e estados informacionais?”, “a realidade poderia ser reduzida a termos informacionais?”, “a informação pode fundamentar uma teoria ética?”, entre outras.

Apresentados os tópicos (problemas) e teorias (hipóteses e explicações) da FI, destacamos dois *métodos* próprios dessa área de investigação: o “método sintético de análise” e os “níveis de abstração” (*Levels of Abstraction*). Tais métodos são oriundos da influência dos trabalhos de Turing na Filosofia (marcados, em especial, pela virada informacional).

O “método sintético de análise” é resultante da hipótese de Turing (1950) segundo a qual o estudo da mente é apropriado quando realizado a partir do uso de funções mecânicas que poderiam ser manipuladas por computadores digitais (GONZALEZ [2005]; FLORIDI [2012]). Por meio de tais funções seria possível a construção de modelos mecânicos da estrutura e dinâmica do pensamento inteligente. O entendimento que fundamenta tal concepção é de que a habilidade de manipular informação de modo mecânico constitui o *pensar*. Esse entendimento possibilitou o desenvolvimento de modelos mecânicos da mente, que gerou, inicialmente, duas vertentes na Ciência Cognitiva (TEIXEIRA, 1998): a Inteligência Artificial forte, que defende a tese segundo a qual os modelos mecânicos da mente, quando bem sucedidos, não apenas simulam/emulam as atividades mentais, mas explicam e *instanciam* tais atividades; e a Inteligência Artificial fraca, segundo a qual o modelo é apenas uma ferramenta explicativa limitada da atividade mental inteligente. O ponto em comum de tais noções é que ambas aceitam a tese de que simular é explicar, de modo a atribuir aos modelos mecânicos o valor de teorias. Configura-se assim um exemplo de abordagem a outra questão própria da FI: qual a relação entre informação e pensamento inteligente?

Os “níveis de abstração”, por sua vez, decorrem da abordagem algorítmica de Turing, que é sumarizada por Floridi (2013b, p. 210) como se segue:

Vimos que questões (e respostas) nunca ocorrem num vácuo, mas estão sempre incorporadas numa rede de outras (questões) e respostas. Da mesma forma, elas não podem ocorrer em qualquer contexto, sem qualquer propósito, ou independente de qualquer perspectiva.

Segundo essa perspectiva, uma questão filosófica é analisada considerando seu contexto e propósito, os quais delimitam o campo de possibilidades de respostas adequadas.

Considerando os tópicos, teorias e métodos próprios da FI, Adams & Moraes (2014) propõem o “argumento da analogia” para analisar o aspecto autônomo da FI. Esses autores destacam que, tal qual a Filosofia da Matemática e a Filosofia da Biologia, a FI apresenta características como: proximidade com a abordagem científica, problemas epistemológicos e metafísicos, além da presença de problemas próprios não antes tratados em outras áreas da Filosofia. Dado que a FI compartilha de características presentes em áreas já reconhecidas pela sociedade filosófica como legítimas, seria contraintuitivo não aceitar a FI enquanto uma área autônoma de investigação na Filosofia.

Como indicamos, o desenvolvimento dos estudos da informação no âmbito filosófico-científico contribuiu para a constituição da FI no âmbito acadêmico. Esse é ilustrado com a constituição da FI enquanto uma área autônoma e interdisciplinar da Filosofia: *interdisciplinar* devido à sua relação com a Computação, Sociologia, Engenharia, entre outras áreas, gerando métodos e teorias para lidar com seus problemas; e *autônoma*, em função de seus próprios (e novos) problemas. Em compasso com o desenvolvimento do âmbito acadêmico da FI, destaca-se também a influência no âmbito social, ilustrada com a crescente presença das TIC na vida cotidiana dos indivíduos. Tal presença estaria influenciando a dinâmica da sociedade contemporânea, constituindo a “Sociedade da Informação”.

De modo a compreender a influência das TIC na constituição dos dias atuais, analisamos, na próxima Seção, a hipótese segundo a qual o cenário informacional da sociedade contemporânea é decorrente, também, de uma revolução informacional. Esta resultaria da relação de dependência dos indivíduos com as TIC.

3. Os “dias atuais”: aspectos da “Sociedade da Informação”

Ao nos referirmos aos “dias atuais” estamos aludindo à “Sociedade da Informação”. Como indicamos, tal sociedade pode ser entendida em sentido amplo e estrito, ambos tendo em comum os impactos das TIC na constituição e desenvolvimento da dinâmica da sociedade contemporânea. O sentido amplo, coletivo, se refere a um novo ambiente informacional tecnológico, no qual se configuram novas possibilidades de ação. Já o sentido estrito, individual, corresponde à alteração profunda na própria concepção dos indivíduos no mundo, na forma como se entendem nessa nova realidade e no modo como lidam com os outros indivíduos e com o ambiente.

Elementos que contribuem para a compreensão da “Sociedade da

Informação” em seu sentido amplo são influências históricas presentes em vários âmbitos, com maior ênfase, nos sociológico, científico e cultural. Tais influências podem ser percebidas, segundo Floridi (2008, p. 3-4), principalmente, em acontecimentos como: a massificação do computador, que promoveu a geração do “computador pessoal”; o impacto das TIC nas pesquisas científicas, no qual os avanços científicos caminham junto aos avanços tecnológicos; o surgimento de novas formas de experienciar o mundo, dado que: «As mais desenvolvidas sociedades pós-industriais vivem [alimentadas] por informação» (FLORIDI, 2002, p. 127). Esse último acontecimento contribui também para a compreensão da “Sociedade da Informação” em seu sentido estrito.

Para compreensão de como as TIC estão alterando o modo como os indivíduos se concebem no mundo, de como eles interagem uns com os outros e com seu ambiente, nos apoiamos na proposta desenvolvida por Floridi (2013a, 2014). O filósofo propõe três aspectos fundamentais da revolução informacional que teriam contribuído para a constituição da sociedade contemporânea, quais sejam: *hiperhistória* – relativa ao tempo; *infosfera* – relativa ao espaço⁵; *identidade* – relativa ao indivíduo.

Floridi (2013a, 2014) argumenta que a sociedade contemporânea estaria presente no que ele denomina *hiperhistória*. Essa é marcada pelo crescimento e imersão das TIC na vida cotidiana dos indivíduos, das quais eles se tornaram *dependentes*. A noção de hiperhistória envolve a análise das eras históricas a partir do conceito de informação e de como ela é manuseada. Nesse sentido, ao invés de se considerar a temporalidade enquanto um fator demarcador das eras, Floridi (2014, p. 3) sugere que os termos *pré-história*, *história* e *hiperhistória* sejam utilizados como advérbios: «eles nos dizem *como* as pessoas vivem, e não *quando* ou *onde* elas vivem». A partir dessa perspectiva, as TIC adquirem papel central na caracterização das eras do seguinte modo: na pré-história não haveria TIC, enquanto que na história as TIC⁶ estariam presentes e relacionadas ao indivíduo e ao seu bem-estar, e na hiperhistória as TIC se relacionariam com os indivíduos e seu bem-estar, mas de um modo que se constitui uma *relação de dependência* entre eles. Tal relação se fortalece, segundo Floridi, a partir dos seguintes fatores:

- Lei de Moore: o desenvolvimento das TIC dobra a cada dois anos;
- Aumento da potência das TIC, ao mesmo tempo em que diminuem seu custo;
- Aprimoramento das TIC em seu potencial de interação (máqui-

5. Cabe ressaltar que a noção de espaço apresentada não se limita ao espaço *físico*, uma vez que a proposta de Floridi corrobora o entendimento de Wiener segundo o qual a estrutura do universo seria constituída por matéria, energia e *informação*.

6. Nesse caso, especificamente, a sigla TIC pode ser entendida em seu sentido pré-digital e digital.

- na-máquina e humano-máquina);
- Surgimento da Era dos “zettabytes” (datada de 2010).

Conforme Floridi (2014, p.18), os fatores indicados são responsáveis pela constituição da hiperhistória e também pela aproximação entre os indivíduos e as TIC, gerando uma relação profunda de dependência para o desempenho de ações rotineiras no mundo atual. Nesse sentido, a hiperhistória constituiria uma nova era do desenvolvimento humano. Tal era também seria a responsável pela estruturação de um novo ambiente no qual os indivíduos interagem entre si, com as máquinas e, por fim, no qual as máquinas interagem entre si, por vezes sem a presença ativa de algum indivíduo. Esse “novo” ambiente é denominado *infosfera* (FLORIDI, 2014, p. 23).

No entendimento de Floridi, na *infosfera* haveria uma aproximação entre as naturezas dos organismos e das TIC, na qual se destacam três formas de mediação em que as tecnologias podem atuar. A relação de primeira-ordem diz respeito à mediação em que a tecnologia relaciona os organismos com a natureza; por exemplo, o graveto na mediação de um animal com seu alimento. A relação de segunda-ordem, por sua vez, diz respeito à mediação da humanidade com a tecnologia por meio da própria tecnologia. Um exemplo de mediação de segunda-ordem é a chave, que faz a mediação entre o indivíduo e uma porta trancada. Já a relação de mediação de terceira-ordem se constitui quando o ser humano está situado fora de tal relação, isto é, quando a relação constitui o esquema “tecnologia-tecnologia-tecnologia”. Uma ilustração desse tipo de mediação é a “Internet das Coisas” (*Internet of Things*), na qual as tecnologias atuam sem a interferência direta dos seres humanos, como quando um crachá se comunica com um sensor (de rede sem fio) para registrar a frequência do funcionário na empresa, sem a necessidade do mesmo apresentar o crachá em um artefato específico.

Diante de um contexto no qual as TIC possuem o potencial de gerar novas possibilidades de ação e de interação, a hiperhistória carregaria consigo uma mudança de perspectiva ontológica também para a compreensão da relação entre os objetos que a constituem. Passa-se de uma ontologia materialista, na qual os objetos, processos físicos e indivíduos situados e incorporados exercem um papel central na concepção de mundo, para uma ontologia informacional, na qual a informação (imaterial) é o elemento central. Em tal perspectiva, as formas de vida natural dos indivíduos, assim como os artefatos, envolvem relações *informacionais* inseridas em um mundo de dados, conhecimento e comunicação. Nesse contexto, as TIC e os organismos compartilhariam de uma mesma ontologia informacional. Constitui-se, assim, a *infosfera*, que é caracterizada por Floridi (2014, p. 40-41) do seguinte modo:

Infosfera é um neologismo cunhado na década de 1970. É baseada na ‘biosfera’, um termo que se refere ao limite da região de nosso planeta que apoia a vida. É também um conceito que rapidamente evolui. *Minimamente*, infosfera denota todo o meio informacional constituído por todas as entidades informacionais, suas propriedades, interações, processos e relações mútuas. Esse é um meio comparável a, mas diferente do, ciberespaço, que é apenas uma de suas sub-regiões, uma vez que a infosfera inclui o off-line e espaços análogos a informação. *Maximamente*, infosfera é um conceito que pode ser usado como sinônimo de realidade, uma vez que a interpreta informacionalmente. Nesse caso, a sugestão é que o que é real é informacional e o que é informacional é real. É uma equivalência que reside na natureza de algumas das mais profundas transformações e desafios que experienciaremos num futuro próximo.

Nas duas possibilidades de interpretação da infosfera há a alteração na concepção da realidade, sendo, por um lado, relativa ao âmbito da interação entre os objetos que estão presentes nela (organismos e máquinas) e, por outro, referente à realidade propriamente dita. Assim, conforme Floridi (2014), na infosfera, popularizada por entidades e agentes que compartilham de uma proximidade informacional, reduziram-se as diferenças físicas entre processador e processado, a partir das quais as interações se tornam informacionais. É justamente nesse contexto, no sentido mínimo da infosfera, que as TIC se apresentam como “amigáveis” a seus usuários, com interfaces interativas, os quais as utilizam com uma *aceitação tácita*. Nesse sentido, as TIC podem, por um lado, moldar e influenciar o modo como os indivíduos interagem com o mundo, possibilitando novas formas de interpretação e, por outro, criar novos ambientes com os quais os indivíduos não estão habituados. Dessa forma, segundo o filósofo (2014, p. 40, *itálico nosso*):

As TIC nos fazem pensar sobre o mundo informacionalmente e torna o mundo que experienciamos informacional. O resultado dessas duas tendências é que *as TIC estão conduzindo nossa cultura para conceitualizar a realidade como um todo e nossas vidas em termos familiares às TIC*, isto é, informacionalmente.

Nesse contexto, o mundo digital-*online* estaria “transbordando” no mundo analógico-*off-line* e se misturando a ele, como ocorre, por exemplo, a partir da disseminação da *computação ubíqua* na sociedade.

O termo *computação ubíqua* foi introduzido por Weiser (1991, p. 94) para denominar os processadores de informação que estão disseminados na vida diária dos indivíduos, captando, armazenando e transmitindo informação sobre eles o tempo todo. Já ao final da década de 1980, Wieser entendia que após a criação do computador, e da geração da era do computador pessoal, o próximo passo para o desenvolvimento tecnológico se daria com a computação ubíqua, com a qual os artefatos computacionais

seriam pequenos e poderosos o suficiente para serem carregados e incorporados ao mundo que rodeia os indivíduos em objetos da vida cotidiana em geral (DOURISH & BELL, 2011). Assim, uma característica central da *computação ubíqua* é ser espalhada, sem um centro controlador específico, atuando, na maior parte das vezes, sem a consciência atenta dos indivíduos. Exemplos deste tipo de computação são as câmeras de vigilância, que armazenam informações sobre o que acontece em um determinado ambiente, mesmo sem a atenção do indivíduo que está passando por aquela área e sistemas de biometria, que registram sua presença em certos ambientes, entre outros.

As TIC da computação ubíqua e outras com igual potencial de disseminação de informação têm, como indicamos, gerado novas formas de manusear a informação e novos tipos de interação, fazendo com que a informação ganhe amplitude global rapidamente. Dado que no contexto informacional atual os indivíduos são agentes ativos na produção de informação, a vida na infosfera passa a ser denominada *onlife*, sendo esse um aspecto próprio da “Sociedade da Informação” (FLORIDI, 2014, p. 43). As experiências *onlife* têm seu impacto maior na denominada *Geração Z* (“z” referente à era dos zettabytes). Os indivíduos que fazem parte da Geração Z, lembra Floridi, não tiveram acesso a um mundo sem a presença de *Google*, *Twitter*, *Wikipédia*, *Facebook*, sendo esses entendidos não meramente como serviços, mas como verbos. Uma vez que nasceram e cresceram rodeados pelas TIC, a atuação destes no mundo por meio delas é “natural”.

O processo de “naturalização” da relação dos indivíduos com as TIC estaria promovendo a reavaliação da própria noção de “eu” (*self*), afetando o autoentendimento do indivíduo no mundo e de suas relações com os demais e com o ambiente. Nesse sentido, Floridi defende a hipótese segundo a qual estaria ocorrendo um processo no qual a vida humana se torna, em sua grande parte, uma questão de *experiência onlife*, na qual as TIC geram um novo fenômeno de *construção online das identidades pessoais*. Nesse sentido, as TIC, segundo Floridi, podem ser entendidas como “tecnologias do *self*”.

De acordo com Floridi (2014, p. 68), as TIC se constituem enquanto tecnologias do *self*, pois esse é concebido pelo filósofo como: «um sistema informacional complexo, constituído por atividades conscientes, memórias e narrativas. [...] Dado que as TIC podem afetar profundamente tais padrões informacionais, elas são tecnologias poderosas do *self*». Para compreensão da influência das TIC na constituição e alteração do *self* dos

7. O tópico da *identidade pessoal*, que envolve as noções de “eu” e “*self*”, constitui um problema clássico da Filosofia, que contemporaneamente compõe a agenda de investigação da Filosofia da Mente. De acordo com Olson (2010), em torno deste tópico estão questões como: “quem sou eu?”, “o que há de único em mim que me torna diferente das outras pessoas”, “o que constitui uma pessoa?”, “o que faz com que uma pessoa permaneça sendo a mesma com o passar do tempo?”, “o que eu sou?”, “no que consiste minha identidade”, entre outras.

indivíduos, explicitaremos os três tipos de *self* destacados por Floridi (2014, p. 60), são eles: *identidade pessoal* (*personal identity*), *autoconcepção* (*self-conception*) e *self social* (*social self*).

A noção de identidade pessoal diz respeito a “quem somos”. Como ressalta Floridi, vivemos em uma época em que as pessoas gastam uma grande quantidade de tempo transmitindo informações sobre si mesmas, interagindo digitalmente com outras pessoas na infosfera, sendo esse, um bom exemplo de como as TIC estão afetando e moldando as identidades pessoais dos indivíduos. Já a autoconcepção consiste em “quem achamos que somos”. O *self social*, por sua vez, diz respeito àquilo que somos a partir do pensamento de outras pessoas. É principalmente via essa terceira noção de *self* que as TIC possuiriam um canal de atuação mais profundo, pois há uma crescente adesão e supervalorização das redes sociais pelos indivíduos. Essa supervalorização gera uma influência direta de uma grande quantidade de informação no *self social* dos indivíduos. No âmbito da Geração Z, tal fator apresenta um potencial maior de atuação. Como indicamos, esta Geração nasceu em meio à infosfera e não possui uma visão crítica acerca das TIC em sua atuação no mundo. Assim, perguntar a um indivíduo da Geração Z sobre os perigos de sua privacidade quando esse insere informações, fotos e vídeos pessoais nas redes sociais se torna irrelevante, pois para ele este modo de agir no mundo é “natural”. Destaca-se, assim, um dos motivos geradores do problema da aceitação tácita das TIC, que constitui o problema da privacidade informacional (MORAES, 2014).

Floridi (2014, p. 60-61) esclarece a relação entre as três noções de *self* apresentadas na seguinte passagem:

Altere as condições sociais nas quais você vive, modifique as redes de relações e os fluxos de informação que você desfruta, remodele a natureza e o escopo das delimitações e possibilidades que regulam a apresentação de si mesmo no mundo e, indiretamente a você mesmo, seu *self social* poderá ser radicalmente atualizado, retroalimentando sua autoconcepção, a qual, por fim, reformulará sua identidade pessoal.

As três concepções de *self* estão intimamente relacionadas, sendo que a alteração em uma delas pode afetar também as outras. Como indicado na passagem, a alteração do *self social* pode culminar na alteração da identidade pessoal. É também por essa razão que a compreensão do papel das TIC na constituição do *self social* é importante. Por meio das redes sociais, a estabilidade do *self social* é fragilizada, podendo ser analisado por um fenômeno denominado *gaze*. De acordo com Floridi, *gaze* é um fenômeno composto, que pode ser expresso da seguinte maneira: olhar para si mesmo da maneira como se é visto pelos outros. A questão que se coloca no contexto do *gaze* para um indivíduo é: “o que as pessoas veem quando olham para mim?”. No contexto das TIC, o *gaze* se apresenta do seguinte modo:

[...] o self tenta se ver como os outros o veem, ao se pautar nas TIC que facilitam substancialmente essa experiência. Ao final, o self utiliza a representação digital de si mesmo por outros de modo a construir uma identidade virtual através do que ela capta de sua própria identidade pessoal [...] em um loop de feedback recursivo de ajustes e modificações que conduzem a um equilíbrio onlife entre os self off-line e online. (FLORIDI, 2014, p. 73-74).

De acordo com Floridi (2005, 2009, 2014), o indivíduo atuante na infosfera, rodeado e familiarizado com as TIC, apresenta uma busca pelo equilíbrio entre seu entendimento *online* e *off-line*, concebendo-se enquanto um agente informacional situado em um meio informacional. Diante desse contexto, Floridi (2014, p. 94) considera que:

Estamos, aos poucos, aceitando a ideia pós-Turing de que não somos newtonianos, sozinho, únicos, algum Robinson Crusoe em uma ilha. Ao contrário, somos organismos informacionais (*inforgs*), mutualmente conectados e inseridos em um meio informacional (a *infosfera*), com o qual compartilhamos com outros agentes informacionais, ambos natural e artificial, que também processam informação, lógica e autonomamente.

Em síntese, a “Sociedade da Informação” reflete impactos da revolução informacional, em especial as alterações que as TIC têm promovido no autoentendimento dos indivíduos no mundo, em suas relações com outros indivíduos e, por fim, com o meio. A relação de dependência profunda dos indivíduos com as TIC tem promovido o início da aceitação dos mesmos como agentes informacionais cercados por outros agentes informacionais, naturais e artificiais, que não diz respeito a uma transformação biotecnológica, ou a uma era de ciborgues, mas sim a transformações radicais do meio e dos agentes que operam nele. Nesse sentido, estaríamos vivenciando a transição da história (na qual os indivíduos se *relacionam* com as TIC) para a hiperhistória (na qual os indivíduos são *dependentes* das TIC). Nesse movimento de transição, estaria se constituindo um novo espaço, a infosfera, no qual as TIC promovem um processo de recharacterização do ser humano na sociedade, afetando profundamente sua identidade pessoal, alterando a noção de *self*.

4. Filosofia da Informação: uma filosofia para os dias atuais?

Buscamos, neste capítulo, discutir a possibilidade da FI ser uma filosofia adequada para os dias atuais, aos quais denominamos “Sociedade da Informação”. Tal denominação decorre de influências históricas, em especial àquelas que as TIC desempenham na dinâmica social dos indivíduos, alterando o modo como eles se concebem no mundo e na forma como interagem entre si e com o ambiente. Argumentamos que a FI se

constitui como uma disciplina autônoma e legítima da Filosofia, possuindo métodos, teorias e problemas próprios, dentre os quais se situam aqueles acerca da relação indivíduo/tecnologia/ação.

Exemplos de problemas tratados pela FI, indicados no decorrer do capítulo, são: “O que é a informação?”, “Qual a natureza do conhecimento?”, “Qual a natureza dos estados mentais?”, “É possível analisar a identidade pessoal à luz de uma perspectiva informacional?”, “Qual o impacto das TIC na ação cotidiana dos indivíduos?”, entre outros. Como indicamos, destaca-se, assim, um arcabouço conceitual rico para investigação de novos problemas e para recolocar outros tradicionais. Tal fator denota o potencial de paradigma inovador da FI, mas também pode se tornar um problema caso seja utilizado sem um teor crítico: pensando que a mera descrição de x em termos informacionais seria equivalente à descrição da natureza de x como genuinamente informacional (FLORIDI, 2011, p. 16).

De modo a evitar uma possível perda de identidade, Floridi (2011, p. 17) sugere o seguinte critério para demarcação de um problema *genuíno* da FI: «a análise informacional de um problema p não está em checar se p pode ser formulado em termos informacionais [...], mas em perguntar como seria para p se ele não fosse um problema informacional». Tal qual Hilbert, que em 1900 apresentou uma palestra revisando 23 problemas em aberto sobre a Matemática, enfatizando que a pesquisa em Matemática possui uma natureza histórica e que problemas matemáticos possuem suas raízes em circunstâncias históricas, Floridi argumenta que os problemas filosóficos não são diferentes, sendo atrelados ao seu tempo.

Compartilhamos a perspectiva de Floridi em relação à situação da Filosofia, e acrescentamos também o entendimento de Rafael Capurro acerca desse tópico. Como diz Floridi (2014, p. ix): «precisamos de uma FI enquanto uma filosofia *do* nosso tempo *para* o nosso tempo». Capurro (2014), por sua vez, entende que a FI seria uma resposta histórica aos desafios filosóficos (de cunho tecnológico, político, econômico, entre outras) colocados pela revolução que as TIC estão promovendo na sociedade contemporânea. Especialmente em relação a tais considerações, ocorre o desenvolvimento de uma vertente ética da FI, nas quais são analisadas questões de cunho moral, denominada *Ética Informacional*. Como argumentam Quilici-Gonzalez et al (2010), num primeiro momento as TIC podem parecer neutras ou possuírem apenas aspectos positivos para a sociedade, mas um exame cuidadoso das possíveis consequências da integração das TIC na vida diária pode revelar transformações nas interações sociais e em nossas condutas morais e éticas.

Não há uma concepção única de *Ética Informacional*, mas um consenso segundo o qual ela é caracterizada como uma área que visa refletir sobre questões de cunho moral, relacionadas aos impactos da inserção das novas tecnologias na vida cotidiana. Atualmente, inspirados na tradição clássica

dos estudos éticos, mas reconhecendo seus limites, há três tendências centrais a partir das quais estudiosos têm se debruçado na fundamentação de parâmetros que delimitem as fronteiras dessa nova área de investigação filosófico-interdisciplinar. Num viés antropocêntrico destaca-se a teoria de Capurro (2006, 2010). Como extensão desse primeiro viés está a abordagem biocêntrica, representada por Ess (2006, 2008) e Quilici-Gonzalez et al (2010). Por outro lado, Floridi (2008, 2009, 2013a), como indicamos, desenvolve sua teoria ética pautado no elemento da informação.

Os principais fatores responsáveis pelo surgimento de novos problemas e da reformulação de problemas tradicionais, que compõem a agenda de investigação da FI e da Ética Informacional são: a quantidade de informação disponível na rede e a presença, cada vez com maior frequência, das tecnologias na vida cotidiana dos indivíduos, promovendo um processo de aceitação tácita das TIC (ADAMS et al, *no prelo*). Como indicamos, essa aceitação tácita gera o problema da privacidade informacional, que é um dos problemas centrais da Ética Informacional.

Uma vez que as TIC ampliam a possibilidade de acesso às informações que um indivíduo insere nas redes sociais, diminuindo sua privacidade, ocorre também a interferência na constituição de seu *self* social, podendo alterar sua identidade pessoal. Como analisa Floridi (2009), uma vez que os indivíduos se entendem como usuários, eles são tipificados, não apresentando uma diferenciação inicial, gerando, assim, uma sensação de ansiedade. Em função disso, muitos indivíduos fornecem, cada vez mais, informações para alimentar seus perfis nas redes sociais, com a esperança de se diferenciarem de outros usuários. Assim, a concepção atual da Geração Z acerca das informações disponibilizadas no meio digital difere do sentido tradicional de privacidade. Conforme apresentado por Marwick et al (2010, p. 13):

[...] para os jovens, ‘privacidade’ não é uma variável singular. Tipos diferentes de informação são vistos como mais ou menos privado; escolher o que guardar ou revelar é um processo intenso e contínuo [...] a distinção real entre ‘público’ e ‘privado’ é problemática para muitas pessoas jovens, que tendem a ver a privacidade em várias nuances, conceitualizando o espaço da internet como ‘semi-público’ [...] divulgar informação não é *necessariamente* um risco ou problemático; isso tem muito benefícios sociais que tipicamente não são mencionados.

Um dos benefícios mencionados na citação seria a possibilidade de diferenciação dentre os outros usuários da rede. Desse modo, além do problema da proteção à privacidade no contexto informacional, coloca-se também a necessidade de repensar tal conceito em virtude das alterações sociais promovidas pelas TIC na “Sociedade da Informação”.

Outra noção que tem sido colocada em discussão devido ao desenvol-

vimento tecnológico é a de *humanidade*, com o projeto do *Transhumanismo*. Conforme Nick Bostrom (2005), tal projeto visa o aprimoramento (*enhancement*) do humano, em sua condição e essência, em virtude das oportunidades que surgem com o avanço tecnológico. Avanço esse em relação às tecnologias já existentes e àquelas que podem vir a existir com a Engenharia, Inteligência Artificial, Nanotecnologia, entre outras. Por aprimoramento entende-se a erradicação de doenças e de sofrimento, melhorias de capacidades cognitivas (e.g., inteligência, emoções e a busca pela superinteligência), e assim por diante. Como diz Bostrom (2005, p. 3-4):

O âmbito [do Transhumanismo] não está limitado a artefatos ou remédios, mas engloba aspectos econômicos, sociais e institucionais, o desenvolvimento cultural, e as habilidades e técnicas psicológicas [...] Os transhumanistas concebem a natureza humana como um trabalho-em-progresso, a um começo imaturo que podemos aprender a remodelar segundo caminhos desejados. A humanidade atual não precisa ser o estágio final da evolução.

O desenvolvimento do projeto Transhumanista pode culminar no que se entende por *Singularidade*, que tem como precursor e defensor central Ray Kurzweil (2006). A noção de Singularidade diz respeito à época em que seres humanos e máquinas estarão amalgamados entre si, num ambiente no qual tais máquinas seriam mais inteligentes que os humanos. Yudkowsky (1996) explica o processo em direção à Singularidade da seguinte maneira: «Computadores dobram suas velocidades a cada dois anos de trabalho subjetivo. Dois anos após essas inteligências artificiais alcançarem a humana, suas velocidades dobram. Um ano depois, suas velocidades dobram novamente. Seis meses – três meses – 1.5 meses [...] Singularidade». Chalmers (2010) analisa a Singularidade em duas perspectivas: *prática* – na qual a Singularidade traria mudanças profundas no planeta (prós: fim da pobreza, avanços científicos extraordinários; contra: potencial de destruir o planeta, fim da raça humana) – e *filosófica* – na qual seria necessário repensar a natureza da inteligência, e dos potenciais riscos do desenvolvimento de sistemas artificiais com grande potencial de inteligência, o qual poderia envolver questões de valores morais. Projetos como o Transhumanismo envolvem pesquisas sobre a manipulação de informação genética, comportamental e social, e têm ganhado espaço nas universidades e indústrias, inclusive bélicas (como é o caso da construção de *drones*).

Enfim, a partir do que apresentamos, neste capítulo, entendemos que a discussão acerca das transformações que a sociedade contemporânea tem sofrido em decorrência do desenvolvimento e disseminação das TIC justificaria a análise da existência e/ou legitimidade de uma FI enquanto área de investigação autônoma na Filosofia. Segundo nosso entendimento, os elementos indicados revelam o potencial da FI para a análise da dinâmica dos indivíduos nos dias atuais. Embora lide com problemas de cunho

conceitual e filosófico-científico, a FI possui um ramo de investigação para lidar com questões de cunho moral, a Ética Informacional. Ilustra-se, assim, os impactos da virada informacional nos âmbitos acadêmico e social. Desse modo, sem encerrar nossa consideração em uma posição absoluta, julgamos que a FI poderia ser analisada enquanto uma “condição necessária” de uma Filosofia para os dias atuais, mas em relação a ter um aspecto “suficiente” para tal propósito faz-se necessário confrontar com o próprio desenvolvimento da história da sociedade.

Bibliografia

- Adams, Frederick, 2003, «The Informational Turn in Philosophy», *Minds and Machines*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, v. 13, pp. 471-501.
- Adams, Frederick, 2010, «Information and knowledge à la Floridi», *Metaphilosophy*, editor Patrick Allo, v. 41, n. 3, April, pp. 331-344.
- Adams, Frederick; Moraes, João Antonio de, 2014, «Is There a Philosophy of Information?» *Topoi* (Dordrecht), pp.1-11. <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11245-014-9252-9>>.
- Adams, Frederick; Gonzalez, Maria Eunice Quilici; Moraes, João Antonio de, *no prelo*. «A virada informacional na Filosofia: 60 anos depois», Editores Maria Eunice Quilici Gonzalez, João Antonio de Moraes e Dorotéa M. Kerr, *Informação e Ação: Estudos Interdisciplinares*, São Paulo: Cultura Acadêmica/UNESP.”
- Adriaans, Pieter.; van Benthem, Johan, 2008, *Philosophy of information: handbook of the philosophy of science*, Amsterdam: North-Holland.
- Allo, Patrick, 2011, *Putting information first: Luciano Floridi and the philosophy of information*, Oxford: Wiley.
- Beavers, Anthony F.; Jones, Derek, 2014, «Philosophy in the age of information: a symposium on Luciano Floridi’s the philosophy of information», *Mind and Machines*, v.24, n.1, pp.1-141.
- Bostrom, Nick, 2005, «Transhumanist Values», *Review of Contemporary Philosophy*, <<http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>>.
- Capurro, Rafael, 2006, «Towards an ontological foundation of Information Ethics», *Ethics and Information Technology*, v.8, n. 4, pp. 175-186.
- Capurro, Rafael, 2010, «Desafíos teóricos y practicos de la ética intercultural de la información», *E-Book do I Simpósio Brasileiro de Ética da Informação*, João Pessoa: Idea, pp. 11-51.
- Capurro, Rafael, *Correspondência pessoal*, 08/10/2014.

- Chalmers, David J., 2010, «The Singularity: A Philosophical Analysis», *Journal of Consciousness Studies*, n.17, pp.7-65.
- Demir, Hilmi, 2012, *Luciano Floridi's philosophy of technology*. New York: Springer.
- Dourish, Paul; Bell, Genevieve, 2011, *Diving a digital future: mess and mythology in ubiquitous computing*, London: MIT Press.
- Dretske, Fred, 1981, *Knowledge and the flow of information*, Oxford: Blackwell Publisher.
- Ess, Charles, 2006, «Ethical pluralism and global information Ethics», *Ethics and Information Technology*, v. 8, pp. 215-226.
- Ess, Charles, 2008, «Culture and global networks. Hope for a Global Ethics?», Editores Jeroen van den Hoven e John Weckert, *Information Technology and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 195-225.
- Floridi, Luciano, 2002, *What is the philosophy of information*. <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/wipi.pdf>>.
- Floridi, Luciano, 2005, «The ontological interpretation of informational privacy», *Ethics and information technology*, v.7, pp. 185-200.
- Floridi, Luciano, 2008, *Information ethics, its nature and scope*. <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/ieinas.pdf>>.
- Floridi, Luciano, 2009, *The information society and its philosophy: Introduction to the special issue on "the philosophy of information, its nature and future developments"*. <<http://www.philosophyofinformation.net/publications/pdf/tisip.pdf>>.
- Floridi, Luciano, 2011, *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, Luciano, 2012, «Turing's three philosophical lesson and the philosophy of information», *Philosophical Transactions*, v. A, n. 370, pp.3536–3542.
- Floridi, Luciano, 2013a, *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press.
- Floridi, Luciano, 2013b, «What is a philosophical question?», *Metaphilosophy*, v. 44, n. 3, pp.195–221.
- Floridi, Luciano, 2014, *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Gonzalez, Maria Eunice Quilici, 2005, «Information and mechanical models of intelligence: What can we learn from Cognitive Science?», *Pragmatics & Cognition*, Amsterdam: Ed. John Benjamin Publishing Company, v. 13, n. 3, pp. 565-582.
- Gonzalez, Maria Eunice Quilici; Broens, Mariana Claudia; Moraes, João Antonio de, 2010, «A virada informacional na Filosofia: alguma novidade no estudo da mente?», *Aurora*, Curitiba: PUCPR, v. 22, n. 30, pp. 137-151, Jan/Jun.

- Gonzalez, Maria Eunice Quilici, 2014, «Informação, Determinismo e Autonomia: um estudo da ação no paradigma da complexidade», *Palestra proferida no XVI Encontro Nacional da ANPOF*.
- Gleick, James, 2011, *The information: a history, a theory, a flood*. London: Fourth Estate.
- Kurzweil, Ray, 2006, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York: Penguin Books.
- Marwick, Alice; Murgia-Diaz, Diego; Palfrey, John, 2010, «Youth, privacy and reputation», *Harvard Law Working Paper*, Berkman Center Research Publication, v.5, pp.10-29.
- Moraes, João Antonio de, 2014, *Implicações éticas da “virada informacional na Filosofia”*, Uberlândia: EDUFU.
- Olson, Eric T., 2010, «Personal Identity», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/>>.
- Quilici-Gonzalez, José Artur; Kobayashi, Guiou; Broens, Mariana Claudia; Gonzalez, Maria Eunice Quilici, 2010, «Ubiquitous computing: any ethical implications?», *International Journal of Technoethics*, v. 1, pp. 11-23.
- Sayre, Kenneth, 1969, *Consciousness*, New York: Random House.
- Sayre, Kenneth, 1986, «Intentionality and information processing: an alternative model for cognitive science», *Behavioral and Brain Sciences*, v. 9, pp.121-160.
- Shannon, Claude; Weaver, Warren, 1998, *A mathematical theory of communication*, Urbana: University of Illinois Press, (primeira edição: 1949).
- Stonier, Tom, 1997, *Information and meaning: an evolutionary perspective*, Londres: Springer-Verlag.
- Teixeira, João de Fernandes, 1998, *Mentes e máquinas: uma introdução a ciência cognitiva*, Porto Alegre: Artes Médicas.
- Turing, Alan, 1950, «Computing machinery and intelligence», *Mind*, n. 59, pp.433-460.
- Wiener, Norbert, 1965, *Cybernetics*, 2ª Ed., Cambridge, MA: MIT Press, (primeira edição: 1948).
- Wiener, Norbert, 1968, *The human use of human beings: cybernetics and society*, London: Sphere Books LTD, (primeira edição: 1954).
- Weiser, Mark, 1991, «The computer for the 21st century», *Scientific American*, pp. 94-104.
- Yudkowsky, Eliezer, 1996, *Staring at the singularity*. <<http://yudkowsky.net/obsolete/singularity.html>>.

Agradecimentos

Agradecemos a Amanda Garcia, Alexandre Ferraz, Fernando Strongen e Nathália Pantaleão pela leitura atenta e críticas. Agradecemos também a FAPESP (proc. 2014/03157-0) e a CAPES (proc. 99999.010716/2014-09) por financiarem esta pesquisa.

La Metodología del *Nietzsche Wörterbuch*

Esbozos para un estudio sobre la “risa” en la obra de Nietzsche

Katia Hay

CFUL / Leiden Universitaet

Abstract

This paper presents what could be called the ‘methodology’ used by the Nietzsche dictionary or Nietzsche Wörterbuch (NWB) which is published by De Gruyter. In the second part, I present a condensed version of my own work for the dictionary in relation to the entry ‘lachen’ (i.e. laughter).

El proyecto del diccionario filológico-filosófico de Nietzsche, “Das Nietzsche-Wörterbuch” (NWB) nació en la Universidad de Nijmegen en los Países Bajos a manos de tres autores: Paul van Tongeren, Gerd Schank y Herman Siemens en 1998. Los volúmenes están siendo publicados en papel y en la red por la editorial alemana Walter de Gruyter. A día de hoy, y a pesar de los recortes financieros (el proyecto estaba en un inicio subvencionado por fondos nacionales) hay más de 30 colaboradores trabajando para el diccionario en distintas partes del mundo (Alemania, Países Bajos, Reino Unido, USA, Chile, Brasil, Portugal, Bélgica, Francia, Australia).

Hay muchos motivos por los que el diccionario de Nietzsche puede considerarse una herramienta necesaria para estudiar la obra de Nietzsche. Los más importantes quizás sean 4:

El *estilo de Nietzsche* que hace que parezca mucho más accesible de lo que es; pareciera que no construye un vocabulario filosófico, sino que usa los términos y significados del lenguaje corriente. Pero esta cercanía muchas veces es falsa. El trabajo del diccionario puede detectar por una parte el modo en que Nietzsche modifica el significado de ciertos términos, dándoles un significado filosófico, y también puede ayudarnos a contextualizar (para entender qué significados existían ya de un término dado y distinguir los que son propiamente aportaciones de Nietzsche).

La *pluralidad de significados*: Esta pluralidad no es solamente el reflejo del desarrollo de su pensamiento, ni tampoco viene dada exclusivamente por el carácter polisémico de ciertos vocablos, sino que la pluralidad de significados depende en gran medida del hecho siguiente: Nietzsche juega con el modo en que las palabras cambian de significado según sean usadas en distintos contextos. Nietzsche nunca utiliza un término con un solo significado, a veces incluso antagónicos.

Cambios en la lengua alemana desde el S. XIX. El alemán de hoy no es el mismo que el alemán del SXIX y parte de la función del diccionario Nietzsche consiste en sacar a la luz este tipo de problemas. (Uno de los ejemplos más significativos es el término ‘gegen’, que para el alemán de hoy significa en primera instancia ‘contra’, en un sentido oposicional, mientras que en el SXIX se usaba mucho pero con otra connotación: la connotación de contraste o comparación, para realzar una diferencia, pero no necesariamente con sentido negativo de oposición.)

Uso problemático de Nietzsche. La obra de Nietzsche ha sido utilizada en contextos no filosóficos de modos muy problemáticos. El resultado ha sido que muchos términos de la obra de Nietzsche han adquirido un significado que no tiene nada que ver con el resultado de un estudio intensivo de su obra (como por ejemplo la noción de ‘voluntad de poder’), sino con visitudes políticas y otros factores ajenos al texto. En este sentido el diccionario de Nietzsche responde a la necesidad de crear un espacio o unas herramientas filológicas y filosóficas ‘neutras’ para estudiar la obra de Nietzsche.

En lo que sigue quisiera, en primer lugar, describir brevemente la *metodología* seguida por los autores del diccionario, ya que esta es la base de su rigor científico y de su valor filosófico (dos elementos que no siempre van de la mano). Para ilustrar algunas de las ideas o puntos desarrollados en esta primera parte me referiré a ejemplos tomados del trabajo que yo misma estoy realizando para el diccionario en torno a la entrada ‘*lachen*’ (risa, reír). En segundo lugar, mostraré de modo más detallado algunos de los resultados de este análisis. Mi intención en esta última sección será doble: por una parte mostrar, con un ejemplo concreto, algunos de los puntos descritos en la metodología; por otra parte mostrar hasta qué punto este tipo de análisis y estudio es enriquecedora para la investigación propiamente filosófica del pensamiento de Nietzsche.

Metodología¹

Entradas: Se han delimitado 800 entradas para el diccionario siguiendo los siguientes criterios: La importancia del término dentro en el pensamiento de Nietzsche; Las posibles discrepancias entre el modo en que Nietzsche usa un determinado vocablo y el uso corriente del término; La importancia dada a ciertos términos por otros autores que han trabajado sobre Nietzsche;

1. Esta sección así como la introducción precedente están basadas en gran parte en los siguientes artículos: Siemens, H.W., 2011, «Das Nietzsche-Woerterbuch Projekt» y Schank, G., Siemens, H. W. & van Tongeren, P., 2004, «Procesos semánticos en los textos filosóficos de Nietzsche», p. 85-103; Siemens, H.W., 2011, «Das Nietzsche-Woerterbuch Projekt».

Y por último, la necesidad de depurar ciertos términos que han adquirido conotaciones o sufrido procesos de distorsión a través del uso que otros autores o personajes históricos han hecho de la obra de Nietzsche por otros autores o personajes históricos (como es el caso de la hermana de Nietzsche).

Enfoque semasiológico y no onomasiológico: Nuestro enfoque no es sólo filosófico-interpretativo, sino también (y en primera lugar) lingüístico. Es decir, el significado se analiza a partir de o partiendo del significante. Con ello, se pretende resolver dos cuestiones: por una parte responder a la necesidad del lector/a de Nietzsche que quiera entender el *significado de una palabra concreta*. De hecho, uno de los problemas principales con los que nos topamos al leer los escritos de Nietzsche se halla a nivel del significante, i.e. a nivel de las palabras mismas que parecen haber adquirido un significado diferente al usual. Por otra parte, además, se pretende respetar y reflejar la importancia que el propio Nietzsche da al aspecto lingüístico de sus escritos: a los juegos de palabras que realiza y también los que distorsiona (por ejemplo, modificando refranes, como aquel refrán que dice ‘quien ríe último, ríe mejor’, que Nietzsche modifica en *El Crepúsculo de los ídolos* al escribir: «—Y quien hoy ríe mejor, ríe también el último»²) y que tienen lugar, por así decir, a nivel de los significantes (lo cual no quita que evidentemente estas modificaciones tengan también relevancia semántica).

Esto no implica que no se tengan en cuenta también juegos semánticos, familias de palabras, sinonimia etc. Pero en estos casos lo que se subraya es por ejemplo: ¿en qué contextos aparece la palabra X como sinónimo de Y? (Por ejemplo en el caso de la ‘risa’, lo que nos interesará es: ¿en qué contextos la risa es sinónimo o síntoma de ignorancia; o en qué contextos es considerado meramente una respuesta fisiológica del cuerpo ante un estímulo, como las cosquillas?).

Estructura de las entradas o lemas: En el diccionario se distinguen 10 categorías que estructuran cada uno de los artículos o entradas. Estas categorías son las siguientes:

1. *Información cuantitativa (KSA)*. En el primer apartado se explica el número de veces que aparece el término y cómo se distribuye su presencia en los distintos textos (tanto en las obras publicadas como en los fragmentos póstumos o *Nachlas*). Además, se da cuenta de posibles variantes ortográficas, se indican sinónimos y campos semánticos.

2. KSA 6.66.

Esta parte, aunque parezca puramente formal, es en realidad muy indicativa de cambios y desarrollos en el pensamiento de Nietzsche. Por ejemplo en el caso de la ‘risa’ se puede ver una evolución muy interesante: Es a partir de *Aurora*, y sobre todo en *La Gaya Ciencia* y en *Así habló Zaratustra* donde el término ‘lachen’ y sus derivados aparecen con más intensidad. Y si bien en textos posteriores (si aparece alrededor de 400 veces en *Zaratustra* y en las notas preparatorias; mientras que aparece sólo una decena de veces en la *Genealogía de la Moral*) el uso es mucho más reducido. Pero el término está cargado de significado, un significado que se ha ido construyendo a través de los textos anteriores. Y esto es algo que sólo se aprecia una vez se ha seguido la evolución del término a lo largo de toda la obra (y esta es precisamente la tarea principal del NWB).

2. Resumen principal de los resultados y estructura básica de los significados. En este apartado se presenta un resumen de los resultados más relevantes del artículo. Esta sección está pensada sobretudo para lectores que quieren tener una idea general y lectores no especialistas. En algunos casos se incluye una estructura con los puntos principales elaborados en el ‘desglosamiento de los significados’ (apartados 3 y/o 4).

3/4. Desglosamiento de los distintos significados. Los apartados 3-4 son distintas versiones (para publicación en papel o en la red, siendo la última más larga que la primera) de la misma tarea, que es la de establecer y explicar los distintos significados, las diversas connotaciones, así como otros tipos de variaciones de significado de un lema determinado en toda la obra de Nietzsche. Este análisis requiere un trabajo minucioso y detallado con los textos de Nietzsche, puesto que se intenta elaborar del modo más matizado y diferenciado posible. En algunos casos no hay más de uno o dos significados (sobre todo si la palabra ocurre pocas veces); pero en otros casos puede haber más de 40 connotaciones diferentes. Además, no se trata solo de dar una ‘definición’ del significado, sino que es también preciso dar ejemplos.

Para elaborar este apartado no seguimos un modelo fijo, sino que para cada término se construye una estructura y un desglosamiento diferente, i.e. a tendiendo a criterios diferentes, que dependen mucho de los usos que Nietzsche haga de un término en particular. Las primeras versiones son presentadas a los editores y también en reuniones con otros colaboradores. Con ello se pretende que la versión definitiva sea lo más exhausta y lo más mane-

jable o sintética posible.

Con ello en ningún modo se pretende negar el carácter polisémico de cada palabra; al contrario, se trata de mostrar al lector de Nietzsche el abanico de resonancias y las posibles polisemias de cada palabra. Claro que el resultado final al desglosar los distintos significados puede parecer un tanto artificial; pero no olvidemos que se trata de una herramienta para interpretar, y no de una interpretación definitiva.

5. Historia lingüística y conceptual. En esta sección se intenta mostrar la historia lingüística, literaria, intelectual y filosófica de una determinada palabra. La idea es mostrar hasta qué punto Nietzsche hace un uso común de un determinado término y hasta qué punto inventa nuevos significados. Dicho de otro modo, lo que intentamos hacer en este apartado es establecer conexiones entre Nietzsche y otros autores anteriores o contemporáneos de Nietzsche. Goethe y Luther suelen ser referentes semánticos constantes de Nietzsche. (En el caso de risa, por ejemplo, vemos que la mayoría de los significados que Nietzsche atribuye a la ‘risa’ no son originales suyos. Sin embargo, a partir de un cierto momento en la obra de Nietzsche la risa se convierte en símbolo de un posicionamiento filosófico determinado, es decir que se produce un uso y un significado nuevos del término.)

En este punto también se intenta presentar (si es posible y si es pertinente) la evolución de un término dentro de la obra de Nietzsche. Y por último, siempre que sea necesario, se utiliza este apartado para aclarar posibles contrastes con usos actuales.

6. Descripción interpretativa. Esta es la parte propiamente más filosófica. Es aquí donde se presenta una interpretación filosófica de la función o de la importancia de un término dentro de la obra de Nietzsche en el que se hace referencia también a la literatura existente, con el fin de mostrar en qué medida la metodología desarrollada por el diccionario nos permite tener una visión más completa a la hora de tratar ciertos temas. En esta sección se alude a la investigación sobre Nietzsche, especialmente a las publicaciones de *Nietzsche-Studien* y a la colección *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*.

7. Discusión de textos específicos. Siempre que sea necesario este apartado se utiliza para mostrar pasajes concretos y comentar significados o usos de un término que no se han podido clasificar o tratar de manera apropiada en ninguna de las definiciones dadas en las categorías 3-4.

8. *Historia de la recepción.* En este apartado se contrasta y compara (si es pertinente) el significado y la importancia que se le ha dado a ciertos términos en la literatura secundaria con la relevancia y el significado de ese mismo término dentro de la obra de Nietzsche (un buen ejemplo sería la noción de ‘eterno retorno’). Al mismo tiempo, se analiza y muestra en qué medida ciertos términos han sido ‘apropiados’ por corrientes ideológicas (por ejemplo corrientes nazis o fascistas). La finalidad es mostrar hasta qué punto estas asociaciones o apropiaciones son problemáticas.

9. *Remisiones a otros términos.* Aquí se da una lista de términos que están relacionados con la palabra en cuestión (sinónimos, antónimos, campo semántico).

10. *Bibliografía.* Se indica la bibliografía utilizada para elaborar el artículo.

Lachen (risa, reír)

En lo que sigue quisiera presentar una versión abreviada del apartado 3, i.e. del desglosamiento de los distintos significados que Nietzsche da al término ‘risa’ (Lachen y derivados) a lo largo de su obra.³ Distinguiré así seis significados principales. En algunos casos, además, añadiré aspectos que propiamente pertenecerían a otros apartados o categorías del diccionario.

1. En primer lugar la risa en Nietzsche es signo de felicidad, alegría o liegerezza. Es algo afirmativo que pasa a distinguir a aquellos que ríen (Dionisos, los dioses, los ancianos, los sabios, Zaratustra, ...). En algunos casos esta especie de risa alegre va unida con una sensación de superioridad, fuerza o salud de tal modo que puede ocurrir que la risa se use para diferenciar tipos de carácter o tipos de persona, tipos de filósofos y de filosofías: los que ríen y los que no, o los que saben y los que nos saben reír.⁴

2. En segundo lugar, Nietzsche a veces se refiere a la risa como una reacción puramente fisiológica (como cuando nos hacen cosquillas). La risa es, por así decir, una expresión del cuerpo. Y aunque este tipo de risa (meramente fisiológica o refleja) no es abundante en la obra de Nietzsche,

3. Esta versión abreviada está basada en un artículo que fue publicado en la revista *Journal-Phänomenologie*: K. Hay, 2013, «Wie Nietzsche uns zum Lachen bringt».

4. Véase por ejemplo NL 36[49], KSA 11.571, donde Nietzsche afirma que la risa es algo que caracteriza al hombre de modo exclusivo. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche afirma que Jesús murió demasiado pronto porque no aprendió a reír. En este caso, reír, parece simbolizar, entre otras cosas, la capacidad de afirmar y amar la vida.

es importante por al menos dos motivos: Revela un aspecto de la risa que en cambio sí aparece de modo frecuente: su carácter o aspecto inevitable. Nietzsche escribe muchas veces (ya sea en primera persona, ya sea hablando en voz de otra persona, como Zaratustra o en voz impersonal *man*): «[...] tuve que reír»⁵. Otro aspecto importante que queda manifiesto con este tipo de risa es que la risa siempre involucra al cuerpo. De modo que cuando, Nietzsche nos dice que tenemos que «aprender a reír»⁶, o si nos dice que la *sabiduría se tiene que aliar con la risa*⁷, como veremos abajo, tenemos que tener muy presente que esto significa que también tenemos que aprender a relacionarnos con nuestros cuerpos de un modo diferente o que la sabiduría el conocimiento es también un conocimiento del cuerpo y, or así decir, con el cuerpo. El que la risa sea un elemento central en la *Gaya Ciencia*, por ejemplo, debe entenderse, entre otras cosas, como una apelación a entender la filosofía, el conocimiento y el pensamiento en general en su relación al cuerpo. El proceso de conocimiento nunca es puramente ‘mental’ y la cuestión es cómo aceptar, entender y utilizar el cuerpo en este proceso. Una de las respuestas de Nietzsche será dada a través de la risa.

Pero quizás lo más significativo de este tipo de risa puramente fisiológica radica en su relativa ausencia. Lo que define la ‘risa’ en la obra de Nietzsche no es su carácter fisiológico; el aspecto fisiológico está presente, pero no es central o no es tematizado de forma directa. Y lo interesante de esto es que en Kant encontramos el caso opuesto. Pues, tanto en la *Crítica del juicio*, como en *La antropología*, Kant contempla sólo el aspecto fisiológico de la risa y niega que la risa tenga algo que ver con el proceso de entendimiento o conocimiento. La risa, para Kant es casi el enemigo de la razón puesto que se considera como la consecuencia de comprobar (al escuchar un chiste por ejemplo) que la razón llega a un punto muerto, a la nada⁸; y como explica en la *Antropología*, lo único interesante de la risa es su aspecto social y fisiológico, esto es, que al provocar movimientos en el diafragma, nos ayuda a digerir (!).

3. En tercer lugar habría que hablar de la relación entre risa y conocimiento, o del significado de la risa dentro del proceso de conocimiento. Este aspecto es importante sobre todo a partir de la *Gaya Ciencia* (aunque ya antes hay momentos en los que Nietzsche hace esta conexión que, como hemos visto, es muy opuesta al pensamiento Kantiano). En este contexto la risa, además, adquiere una importancia muy especial, porque es lo único que nos puede salvar del nihilismo al que también ha caído la ciencia: la crisis de la verdad, la crisis del relativismo, la crisis del conocimiento. En

5. KSA 4.153.

6. KSA 4.368.

7. Cf. KSA 3.370 y 3.555.

8. KdU §54, V333.

este caso, para Nietzsche, lo que es importante no es la risa en sí misma, sino el saber reírnos de nosotros mismos, pues este ‘saber’ es el que nos permite adquirir una distancia con respecto de nosotros mismos, y sólo con esta distancia seremos capaces de superar la autocrítica fulminante para abrir, crear y descubrir nuevos modos de conocer. Con ello Nietzsche además quiere criticar la idea de que haya una dicotomía insalvable entre vida y pensamiento, goce y ciencia. La risa y su capacidad relativizante le permite pensar en un modo de conocimiento que sea compatible con la vida (que está llena de contradicciones y que pareciera estar basada en errores).⁹

Por otra parte, en estos textos del período medio (*La Gaya Ciencia* y *Zaratustra* en particular) se podría decir la risa se convierte en sinónimo (aunque sólo sea porque constituye una parte esencial) de la filosofía de Nietzsche, o para ser más exactos, de la filosofía que está por venir y que Nietzsche desea inaugurar.

4. En cuarto lugar la risa es usada por Nietzsche como una herramienta de crítica. Y no sólo cuando afirma que ciertos filósofos¹⁰ o pensamientos le hacen reír: «Quizás entonces reconozcamos que la cosa en sí se merece una risa homérica»¹¹, sino cuando formula su crítica en forma chistosa.¹² La risa tiene una función correctiva.¹³ De hecho, en su *Ensayo de autocrítica*, Nietzsche afirma que el problema de su libro *El nacimiento de la tragedia* es que no supo desarrollar un lenguaje adecuado a su crítica: para poder criticar a Kant y Schopenhauer era necesario, sin embargo, encontrar un lenguaje distinto al utilizado por ellos. Nietzsche identifica este nuevo lenguaje con la capacidad de cantar, poetizar y en ese contexto cita a su libro *Así habló Zaratustra* en el que dice¹⁴:

Esta corona del que ríe, esta corona del rosario: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado ! Yo he santificado la risa: ¡Oh hombres superiores, aprended de mí a – reír!¹⁵

En cualquier modo, lo más importante para Nietzsche no es la risa y la crítica, sino como hemos visto antes, la capacidad de reírse de uno mismo, esto es: la autocrítica. Así, se podría decir, que en muchos de los casos en los que Nietzsche usa la risa para criticar a otros filósofos, o posiciones, nunca es algo personal, sino que siempre el origen de la risa tiene que ver con un punto de incongruencia o contradicción interna a la filosofía mis-

9. Véase K. Hay and H. Siemens, 2015, «Ridendo dicere sevreum».

10. Sobre todo Kant y Schopenhauer.

11. KSA 2.38. Véase también KSA 3.562.

12. Véase, por ejemplo, KSA 3.504.

13. Cf. KSA 3.372.

14. Cf. K. Hay, 2011, «Zarathustra's Laughter».

15. KSA 1.22 y 4.366.

ma. La filosofía necesita la risa para poder criticarse a sí misma sin que esta crítica tenga un efecto devastador.

5. En *Así habló Zaratustra*, la risa adquiere una nueva connotación: la risa aparece como medio para superar, como signo o incluso sinónimo de superación y autosuperación: «el que sube hasta las montañas más altas se ríe de todo drama»¹⁶. Y en la *Genealogía de la Moral*, Nietzsche nos dice que la risa, o el saber criticar y reírse de uno mismo es lo que caracteriza al buen artista.

6. Y por último sería necesario mencionar que la risa adquiere también significados negativos. Incluso en *Zaratustra*, la risa es, a veces, sinónimo de ignorancia o necesidad.

A pesar de tratarse aquí de una presentación muy abreviada y simplificada del desglosamiento de los significados de la 'risa' en Nietzsche (en el original he distinguido una veintena de significados, usos y matices), podemos observar no sólo distintos usos y significados, sino que también podemos entender cómo estos significados, a veces opuestos, se pueden combinar y complementar en un mismo texto o en un mismo pasaje. Pero la riqueza del análisis que realizamos con este estudio detallado y exhaustivo de términos específicos radica, sobretodo, en el modo en que nos puede ayudar a interpretar la filosofía de Nietzsche y el desarrollo de su pensamiento. Es más, en la medida en que Nietzsche no define términos filosóficos (como hacen otros autores como Kant o Hegel), sino que utiliza el lenguaje y los usos del lenguaje comunes para crear nuevos matices y nuevos significados, este estudio nos ayuda también a reflexionar sobre problemas actuales de un modo que puede resultar muy provechoso. Así podemos, por ejemplo, utilizar los distintos modos en que Nietzsche usa y carga de significado la noción de 'risa', para analizar, desde un punto de vista filosófico, el asesinato de los autores de la revista Charlie Hebdo.

Referencias bibliográficas

- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Giorgio Colli/ Mazzino Montinari, München, Berlin: DTV/ De Gruyter, 1980 (= KSA).
- Hay, Katia, 2011, «Zarathustra's Laughter or the Birth of Tragedy from the Experience of the Comic», en *Nietzsche. On Instinct and Language*, J. Constancio y M.-J. Branco, Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 243-259.

16. KSA 4.49.

- Hay, Katia, 2013, «Wie Nietzsche uns zum Lachen bringt», en *Interview mit Katia Hay*, S. Stoller, *Journal Phänomenologie*, Nr. 39 <http://www.journal-phaenomenologie.ac.at/texte/jph39interview.html>
- Hay, Katia & Siemens, Herman, 2015, «Ridendo dicere severum: On probity, laughter and self-critique in Nietzsche's figure of the free spirit», en: *Nietzsche's Philosophy of the Free Spirit*, K. Ansell-Pearson and R. Bamford, London: Rowman & Littlefield International, pp. 111-136.
- Hay, Katia, 2016, «The art of laughter: Kant vs Nietzsche», in *Nietzsche and Kant: Aesthetics, Anthropology and History*, K. Hay y M.J. Branco, London/ New York: Bloomsbury (de próxima aparición).
- Schank, Gerd, Siemens, Herman Werner & van Tongeren, Paul, 2004, «Procesos semánticos en los textos filosóficos de Nietzsche y su función filosófica: algunos resultados de la investigación sobre el Diccionario-Nietzsche (Nietzsche-Wörterbuch) », en *Estudios Nietzsche*, 4(2004) pp. 85-103.
- Siemens, Herman Werner, 2011, «Das Nietzsche-Wörterbuch Projekt: Darstellung des Konzepts und einigern Resultate am Beispiel des Wortes», en 'Groesse', *Nietzsche - Macht – Größe Nietzsche - Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, V. Caysa, Schwarzwald, Konstanz: De Gruyter, pp. 452-466.
- Otras publicaciones que se han basado en el trabajo realizado con el diccionario (a modo de ejemplo):
- Pearson James, 2016, «Theoretical Obstacles to Agonistic Transformation: Nietzsche on Catharsis, Discharge and Destructive Conflict», *Nietzsche-Studien* 45(1). (de próxima aparición).
- Schank, Gerd, 1993, *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches "Ecce Homo"*, Wien: Peter Lang.
- Siemens, Herman Werner, 2006: «Nietzsche and the Empirical: through the eyes of the term 'Empfindung'», en *South African Journal of Philosophy*, pp. 146 – 158.
- Siemens, H.W : 2012: «A attitude de Nietzsche em face da lei», *Cadernos Nietzsche* 31, Special issue on Dutch readings of Nietzsche (Leituras holandesas de Nietzsche), Sao Paolo, Brazil, pp. 71-86.
- van Tongeren, Paul, 2013, «Kant, Nietzsche and the Idealization of Friendship into Nihilism», *Kriterion* No 128, p. 401-417.

O Papel da Objetividade na Filosofia Experimental do Século XVII

Kleber Cecon

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Resumo

O ponto principal deste trabalho é mostrar como as qualidades sensíveis (cor, odor, gosto, som, calor etc.) integraram sociedades com base na filosofia experimental (como, por exemplo, a *The Royal Society of London*) através de um processo de reificação destas qualidades, que até então ou eram vistas exclusivamente como qualidades reais pelos escolásticos, ou como meras abstrações da mente pelos filósofos estritamente mecanicistas (como era o caso dos cartesianos). Essa abordagem mais flexível pode ser identificada historicamente nas obras de Robert Boyle, por exemplo, em que o conceito de “textura” permite que as qualidades sensíveis sejam objeto de investigação experimental, gerando questões de fato e integrando a sociedade científica, sem que elas sejam vistas necessariamente como reais.

Abstract

The main goal of this work is to demonstrate how sensible qualities (taste, odor, color, sound, heat, etc.) integrated societies based on experimental philosophies (like *The Royal Society of London*) by a process of reification of these qualities. Such qualities were previously considered either as real qualities by scholars, or as mere abstractions of mind by the mechanists (like the Cartesians). The new and more flexible approach can be historically identified in the works of Robert Boyle. His concept of “texture” allows sensible qualities to be considered as objects subjected to experimental investigation, creating matters of fact and integrating the scientific society while at the same time not necessarily being considered as real.

Introdução

Uma interessante noção de “questões de fato” é apresentada na obra *Leviathan and the air Pump*¹ na qual a aceitação de uma dada informação é considerada parte integrante da filosofia natural apenas se ela for compartilhada e considerada como verdadeira por todos os integrantes de uma dada comunidade. Esse dado não poderia ser obtido de qualquer forma, não poderia ser obtido por mera autoridade de um texto clássico, nem por especulações silogísticas ou “metafísicas”, era necessário um experimento controlado onde a natureza apresenta seu comportamento de forma a torná-la a fonte principal de autoridade natural.

A *The Royal Society of London* foi uma sociedade fundada visando es-

1. S. Shapin, S. Schaffer, 1985, «Leviathan and the air-pump».

tabelecer novos parâmetros para a filosofia da natureza. Cansados de um processo onde cada filósofo pode estabelecer um sistema isolado, e onde a investigação da natureza tinha forte peso na autoridade de grandes autores, imaginou-se uma comunidade baseada na concordância e voltada para os fenômenos naturais artificiais, onde o experimentalista possui um papel ativo e não meramente passivo e intelectual em relação ao mundo físico. Obviamente de forte influência baconiana, tal sociedade deliberou que algo só poderia ser considerado como verdadeiro quando uma atividade em ambiente controlado fosse realizada, ela deveria ser observada por muitos (idealmente por todos), seus dados deveriam ser coletados e todos os observadores deveriam concordar com o que foi visto. Só então poderia ser considerada uma informação aceita pela comunidade científica. Só assim ela poderia ser considerada uma questão de fato (*matter of fact*).

A identificação do que é uma questão de fato não é fácil, e não foi algo que ficou estacionado. Durante algum tempo, apenas informações pontuais e singulares de eventos discretos eram tidas como questões de fato. Logo depois regularidades que estabeleciam padrões via raciocínio indutivo foram consideradas como tal. Foi apenas questão de tempo para que hipóteses ou teorias explicativas de tais regularidades também ingressassem o rol de questões de fato. Porém, seguramente era necessário que a informação fosse ditada pela própria natureza em um experimento controlado, de forma a estabelecer certo consenso entre os integrantes dessa sociedade. Claramente quando um experimento era desenvolvido já se tinha um resultado ou uma teoria em vista, porém, independente das posições dos autores e suas expectativas, a informação gerada no processo deveria ser acatada. Para isso a reprodução dos experimentos era incentivada a ponto de ter sido criada uma revista (*Philosophical Transactions*) como meio de divulgação de experimentos, inclusive com instruções para que os leitores pudessem repeti-los. Isso ampliava o leque de testemunhas do processo o máximo possível, tanto através de leitores que iriam repetir o processo gerando testemunhas de suas atividades, quanto aumentando o número de eventuais testemunhas virtuais.

Um ponto digno de nota é que esse tipo de atividade desenvolvida pela *Royal Society* (ou qualquer outra sociedade cujo processo auto-organizacional seja baseado no consenso fundamentado em dados experimentais) exige um objeto. Conceitos, ideias, impressões, pensamentos e imaginação não são suscetíveis a esse tipo de investigação, visto não configurarem um objeto cujos efeitos se impõem ao agente através de um ambiente artificial. Objetos sendo colocados em uma bomba de vácuo e tendo seus efeitos testados em um ambiente com ausência de ar comum é um bom exemplo deste processo. Esta configuração parece razoável visto o estilo de investigação pretendido pelos filósofos da *Royal Society*, ou seja, algo restrito ao mundo natural. Este trabalho se foca em uma questão es-

pecífica que concerne às qualidades ditas sensíveis do mundo físico. Uma abordagem mecanicista trará alguns problemas nesse sentido, visto que os objetos deixam de possuir as qualidades sensíveis.

1 - As qualidades e os corpos

Dentro de uma perspectiva escolástica do século XVII, que reflete teoricamente a tradição aristotélico-tomista em sua enorme maioria, temos um quadro da relação dos corpos com as qualidades de maneira objetiva. Os corpos possuem as qualidades ditas sensíveis, que são independentes dos corpos e estão “depositados” de alguma forma neles. As qualidades sensíveis são acidentais, visto que uma bola esférica, por exemplo, continua sendo uma bola independentemente de sua cor. Seria perfeitamente possível que duas bolas geometricamente idênticas e do mesmo material possuíssem cores diferentes, visto que a cor era tida como distinta da própria matéria e, conseqüentemente, do corpo. A forma como se relacionam as qualidades sensíveis com os objetos sempre foi um problema difícil. Uma qualidade sensível nunca está sozinha no mundo, sempre está associada ou “depositada” em um objeto, porém, ela é assumida pela tradição aristotélica como sendo uma entidade ontologicamente distinta do próprio corpo. Nossos sentidos simplesmente servem para captar estas qualidades que já estão nos objetos, eles não possuem nenhum papel formativo, sua função é meramente a de captação das qualidades existentes, como as percebemos, nos corpos externos.

O século XVII pode ser considerado um dos períodos mais revolucionários de todos os tempos para a filosofia das ciências naturais, muitos estudiosos chegam a estabelecer a Revolução Científica do século XVII como o início histórico da ciência contemporânea. Algumas de suas características mais marcantes seriam: a adoção do mecanicismo por muitos filósofos, o movimento intelectual antiaristotélico e uma matematização do mundo numa retomada de um viés platônico para a investigação da natureza. Essas tendências acabaram por estabelecer novos parâmetros de investigação, pois o apelo ao sensível diminuiu cada vez mais, e o que foi sendo posto em seu lugar foi uma priorização da racionalidade e do pensamento abstrato. O enfoque nessas ideias acabou por gerar uma desobjetivação das qualidades sensíveis. Dentro de um paradigma puramente mecanicista essas qualidades são colocadas fora do corpo, e assumidas como meras impressões sensíveis formadas pela mente de um indivíduo. Nesta perspectiva o aparato cognitivo está efetivamente formando algo que não é externo ao próprio indivíduo, ele não é apenas uma estrutura de captação do real, mas uma instância criadora de uma realidade. Dentro de uma perspectiva cartesiana, que é um exemplo clássico de mecanicismo

estrito, todo nosso mundo colorido, cheiroso, sonoro, saboroso, quente ou frio não existe fora da mente humana. Uma música não está presente no ambiente e nem no instrumento musical, o que existe efetivamente para o mecanicista são movimentos do ar (matéria em movimento), que em sua natureza vibratória afetam nosso aparato cognitivo e são geradas na mente as notas musicais como dó, ré, mi, fá, sol, lá, si, do, re... Porém, elas não têm existência fora da mente humana, pelo menos não enquanto notas musicais. A cor, por exemplo, seria apenas a impressão formada na mente pelo movimento de pequenas partículas, e jamais algo que efetivamente pertence ao corpo. O mesmo é válido para as outras qualidades sensíveis.

2 - O problema da investigação das qualidades sensíveis em um paradigma mecânico dentro de uma perspectiva da filosofia experimental

A atividade prática de um programa laboratorial dentro de uma filosofia experimental implica em um trabalho com um objeto. A forma pela qual a sociedade científica entrava em sincronia no século XVII era devido aos resultados singulares impostos por objetos quando submetidos a ambientes controlados. Um objeto é necessário dentro desta perspectiva, pois se espera que ele impacte da mesma forma os diversos membros da comunidade, espera-se que este objeto externo se imponha e desta forma estabeleça consenso. Um típico exemplo disso, como já foi dito, é a adição de um dado objeto dentro de uma câmara de vácuo.

Existe neste caso um problema então caso o paradigma mecânico seja considerado juntamente com o programa laboratorial da filosofia experimental. Como é possível investigar experimentalmente uma impressão da mente? Como é possível adicioná-la em uma bomba de vácuo? Como é possível adicionar a ela um ácido ou submetê-la a uma grande pressão? Isso é simplesmente impossível. A solução encontrada pelos integrantes da *Royal Society of London* pode ser encontrada nas páginas de Robert Boyle, membro fundador da instituição. Na obra *The Origins of Forms and Qualities* Boyle fala sobre uma propriedade chamada TEXTURA:

Mas agora existe no universo grande variedade de corpúsculos relacionados com outros, fazendo surgir na matéria dois novos acidentes ou eventos [...] chamados Postura (ereto, inclinado ou horizontal) [...] e a maneira de estarem dispostos, caso um esteja na frente ou atrás do outro que pode ser chamado de Ordem [...] Quando muitos corpúsculos se agrupam juntos para compor qualquer corpo distinto [...] então dos seus outros acidentes ou modos (figura e tamanho), juntamente com esses dois últimos mencionados (postura e ordem) emerge certa disposição ou arranjo das partes no todo, que nós podemos chamar de textura.²

2. R. Boyle, 2000, «The Origins of Forms and Qualities», p. 316.

Logo, uma nova propriedade mecânica, que existe objetivamente em um corpo e é uma propriedade necessária, conhecida como TEXTURA, emerge quando vários corpúsculos se agrupam. Ela não existe nas partículas isoladas, mas obrigatoriamente existe em seus agrupamentos posteriores e tem um papel fundamental no estudo das qualidades. Esta estrutura permite agora identificar certas qualidades com a disposição de partes de um corpo. Segue outro trecho que deixa evidente como a qualidade sensível é vista como objetiva nestes casos:

Considero o gosto como pertencente ao objeto (sob a noção que coloco), como a qualidade ou qualquer outra coisa que permita ao corpo, por sua operação, produzir em nós aquela sensação que nós sentimos ou percebemos quando dizemos gosto.³

Resumindo, a textura é um conceito que permite objetivar as qualidades sensíveis dentro de um paradigma mecânico, pois agora existe uma identificação da textura como qualidade, ou seja, enquanto algo distinto da sensação na mente do animal que a produz. Outras citações que corroboram com essa ideia no autor seguem:

Eu não nego que os corpos possam ser ditos, em um sentido muito favorável, dotados daquelas qualidades que nós chamamos de sensíveis, mesmo que não existisse nenhum animal no mundo [...] neles existe a disposição dos seus corpúsculos constituintes que, caso sejam devidamente aplicados aos sensores de um animal, devem produzir tais qualidades sensíveis que um corpo de outra textura não produziria [...]⁴

Eu não vejo porque nós não podemos conceber que aquelas qualidades que nós chamamos de sensíveis (por exemplo), em virtude de certa congruência ou incongruência com as figuras ou textura (ou outros atributos mecânicos) das pequenas partes com nossos sentidos, as porções de matéria modificadas estariam aptas a produzir diversos efeitos, devido aos quais nós dizemos que o corpo está dotado com qualidades; ainda que elas não estejam nos corpos de nenhuma forma como entidades reais ou distintas, não diferindo da própria matéria, possuindo apenas determinado tamanho, forma e outras afecções mecânicas.⁵

Agora com isso existe a possibilidade de investigação das qualidades sensíveis por parte da filosofia experimental, mesmo assumindo os paradigmas mecânicos de matéria e movimento. Não é possível colocar uma percepção subjetiva em um ambiente controlado, mas eu posso perfeitamente adicionar um corpo que possui uma dada textura a esse ambiente. Aí se instaurou uma diferença entre a sensação subjetiva formada pela mente

3. R. Boyle, 2000, «Mechanical Origin of Qualities», p.365.

4. R. Boyle, 2000, «The Origins of Forms Qualities», p. 381.

5. R. Boyle, 2000, «The Origins of Forms Qualities», p. 310.

e as estruturas materiais de disposição de um corpo, ou seja, a qualidade enquanto sensação e a qualidade enquanto corpo. Mesmo hoje o pensamento das ciências naturais é focado em observar as qualidades como objetivas. E isso não acontece por acaso. Dada à natureza de uma investigação experimental isso é praticamente uma necessidade. Como isso funcionaria na prática? Existe alguma evidência experimental que foi desenvolvida para colaborar com a ideia das qualidades sensíveis como ontologicamente dependentes da matéria?

3 - Negação das qualidades sensíveis enquanto entidades ontologicamente distintas de um corpo

Dentro dos filósofos do século XVII, e especialmente entre os mecanicistas, é muito difícil encontrar evidências empíricas com relação à dependência ontológica das qualidades sensíveis. Em parte porque a maioria deles considerava que uma rigorosa exposição metafísica com argumentos racionais bastava para a questão. Robert Boyle (1623-1691), porém, desenvolveu um programa experimental invejável e engajado com seu pensamento filosófico. Boyle talvez tenha sido um dos raros filósofos que procurou desenvolver experimentos em laboratório visando justificar sua escolha de uma determinada filosofia da matéria em detrimento de outra. O que a esmagadora maioria dos mecanicistas já julgava justificável pelas próprias ideias, Boyle evidenciava empiricamente. Procurando em suas obras um experimento que pudesse justificar a suposta dependência ontológica das qualidades sensíveis, é possível encontrar um interessante no livro *Experiments and Consideration Touching Colours*:

O experimento que eu vou mencionar agora para você, Pyrophilus, é aquele no qual você e todos os outros virtuosos que o verão se alegrarão em pensar [...] E, realmente, de todos os experimentos de cores que eu já tenha me deparado, este parece ser o melhor para defender a doutrina proposta nesse tratado e mostrar que nós não precisamos supor que todas as cores necessariamente sejam qualidades inerentes, dependendo das formas dos corpos que lhes dizem pertencer, já que por uma mera alteração mecânica da textura das pequenas partes dos corpos, duas cores podem em um momento serem geradas do nada e, posteriormente destruídas [...] Pois, existe uma diferença entre esse experimento e a maioria dos outros apresentados que é a seguinte: a cor que um corpo já tem não é modificado em outra cor, mas entre dois corpos, ambos desprovidos de cor, existe um momento em que uma intensa coloração é gerada e que se deixada sozinha ela permanece; e ainda pela adição de uma pequena parcela de um terceiro corpo, que também ele mesmo não possui cor alguma [...] a cor será destruída de tal forma que não restarão traços nem dela nem de nenhuma outra cor em toda a mistura.⁶

6. R. Boyle, 2000, «Experiments and Consideration Touching Colours», p. 150.

Boyle está dizendo que é possível obter cor a partir da união de dois corpos sem cor alguma. Como essa cor pode surgir do nada? De onde ela veio? Esta parece ser uma evidência de que a cor não é uma qualidade real (no sentido escolástico) e parece depender da matéria, visto que ela foi a única coisa que foi adicionada. O detalhamento do experimento segue:

O experimento é muito simples e é dessa forma realizado: Pegue um bom sublimato comum e dissolva na quantidade de água que você quiser. Filtre a solução cuidadosamente com um papel de filtro limpo, que vai gotejar uma solução tão clara e incolor como água mineral [...] adicione cerca de uma colher cheia dentro de uma pequena vidraria ou qualquer outro recipiente feito de um vidro transparente e, gotejando três ou quatro gotas de um bom óleo de tártaro *per deliquium* bem filtrado que pode, da mesma forma, ser incolor [...]⁷

Temos aí a obtenção de suas soluções aquosas totalmente incolores, as referências contemporâneas para esses líquidos poderia ser uma solução de cloreto de mercúrio II (HgCl_2) e uma outra de carbonato de potássio (K_2CO_3).

[...] esses dois líquidos incolores irão, em um piscar de olhos, tornar-se uma mistura opaca de intensa coloração alaranjada que, mantendo continuamente em movimento você pode evitar que o sólido precipite no fundo [...]⁸

A mistura de ambos os líquidos incolores gera uma coloração intensa, uma forte cor alaranjada. Em termos contemporâneos diríamos que provavelmente isso é devido à formação de um precipitado sólido de óxido de mercúrio (HgO). O mais interessante é que a adição de outra solução incolor pode fazer essa coloração desaparecer novamente.

E quando os espectadores contemplam essa primeira mudança, você precisa gotejar cerca de quatro ou cinco gotas de óleo de vitríolo e, continuamente agitar o vidro vigorosamente [...] toda a cor [...] irá imediatamente desaparecer e todo o líquido no vidro será límpido e incolor como antes [...]⁹

A adição de óleo de vitríolo (ou seja, ácido sulfúrico) irá diminuir o pH da solução, o que irá, consequentemente, destruir o precipitado de óxido de mercúrio e deixar a solução límpida novamente. Curiosamente a posterior adição de mais óleo de tártaro *per deliquium* (carbonato de potássio) vai baixar o pH e novamente teremos a formação do precipitado e o restabelecimento da coloração alaranjada intensa. Voltando agora para o pensamento de Boyle, o que importa aqui é que a cor pode surgir ou desaparecer dependendo do líquido que for adicionado. Como nada além de

7. R. Boyle, 2000, «Experiments and Consideration Touching Colours», p. 150.

8. R. Boyle, 2000, «Experiments and Consideration Touching Colours», p. 150.

9. R. Boyle, 2000, «Experiments and Consideration Touching Colours», p. 151.

matéria está sendo adicionado, parece evidente que é o próprio corpo que está sendo responsável pelo surgimento e desaparecimento da cor. Caso ela fosse ontologicamente independente, não faria sentido ela desaparecer e reaparecer desta forma pela mera adição de matéria. Isso parece uma interessante evidência de que essa qualidade é dependente dela.

4 - Qualidades: relação, objeto ou mente?

Qual seria então a posição dos corpuscularistas para a colocação de que a cor, por exemplo, é independente do corpo no sentido proposto pelos escolásticos? Como argumentar a dependência entre a cor e matéria se duas bolas idênticas podem ter cores totalmente distintas? A resposta que Boyle provavelmente daria é a seguinte: “as bolas não são idênticas, elas não possuem a mesma estrutura espacial em suas superfícies, e é exatamente por isso que possuem cores diferentes”. A impressão de que as bolas são geometricamente iguais é uma impressão sensível que deriva de uma imprecisão e limitação daquele que as percebe. Como meus sentidos parecem indicar que ambas as bolas são idênticas, exceto pela cor, assumo então esse fato como verdadeiro, e isso em parte leva ao equívoco de perceber as qualidades sensíveis como tendo uma independência ontológica em relação à matéria. A ideia de que o mundo é diferente de como eu o percebo é contra intuitivo, mas se adéqua perfeitamente com a posição adotada pelos corpuscularistas. Logo, a superfície de ambas as bolas seria (sob esta ótica) totalmente distinta, o que permitiria uma diferente interação com a luz e, portanto, geraria diferentes sensações nos sensores do animal que as percebe.

Pois, a cor pode ser considerada tanto como uma qualidade residente no corpo que é dito colorido ou como a própria luz modificada de tal e tal maneira [...] que então modificada atinge o órgão da visão e então causa a sensação que nós chamamos de cor [...] Existe no corpo que é dito colorido certa disposição das partículas superficiais de onde sai luz refletida ou refratada para nossos olhos [...] porque a luz, que rebate na superfície ou passa através dela, transforma-a nessa ou naquela cor particular.¹⁰

Boyle considera as qualidades, e no caso a cor especificamente, como algo que pode obviamente estar além do objeto. A interpretação da qualidade enquanto disposição do corpo é uma das diversas possibilidades de interpretação. Ela só é desejável porque desse modo o trabalho experimental das qualidades sensíveis é possível sob um paradigma mecanicista, porém, ela não é excludente. As sensações parecem não ocupar espaço, não parecem possuir extensão e, portanto, não são atribuíveis de uma

10. R. Boyle, 2000, «Experiments and Consideration Touching Colours», pp. 28-29.

dada localização espacial como se faz com objetos. Não parece certo dizer que a cor está dentro da mente de uma pessoa, pelo menos não no mesmo sentido em que se diz que um vaso está em cima de uma mesa ou que um sapato está dentro do armário. Isso seria um erro categorial, a meu ver, e desta forma seria possível dizer que a cor neste sentido não está, estritamente falando, em lugar algum. É uma entidade formada pela mente no seu processo de percepção subjetiva. O que se faz é interpretar uma dada posição de acordo com o modo como uma investigação é orientada. Um físico tende a posicionar as qualidades sensíveis nos objetos, por questões aqui já apontadas. Em trabalhos de ótica, não é incomum encontrarmos a identificação das cores com a própria luz, como no trecho exposto. Pessoas que possuem um olhar mais voltado para o ambiente podem interpretar a qualidade como uma relação das partes. Boyle mesmo considera em algumas obras a qualidade como um fenômeno que surge da interação de partes que possuem uma disposição adequada, mais ou menos no sentido da relação da chave e da fechadura.

Era apenas um pedaço de ferro que possuía um dado formato, assim como a fechadura também é apenas ferro de certa figura [...], porém um pode ser aplicado em outro de certa maneira [...] que então a chave e a fechadura obtiveram uma nova capacidade.¹¹

É possível interpretar que as qualidades sensíveis estejam na relação das coisas no sentido de que, dado certa adequação das partes, a existência das qualidades é dada. Neste sentido específico, a interpretação parece válida. Assim como também é válida a interpretação de que essas qualidades sensíveis estão nos objetos, visto que a disposição espacial das partes do corpo permite uma sensação específica no agente sensível, ou a de que a qualidade sensível esteja na mente visto que a mesma é formada por ela.

Como foi dito, os cientistas das ciências naturais tendem a trabalhar colocando as qualidades nos objetos. É por este motivo que eles não se preocupam mais, por exemplo, com o calor ou com o frio dos corpos. O que importa para um cientista, por exemplo, é a temperatura, que é a medida da energia cinética média das partículas de um corpo. Ela é preferível, pois, está no corpo, pode ser mensurada com um termômetro, medida e alterada mediante alterações do meio.

Conclusões Gerais

As qualidades sensíveis eram vistas como pertencentes ao objeto de um mundo exterior, numa relação de total fidelidade cognitiva com os sentidos. As qualidades possuem uma independência ontológica da ma-

11. R. Boyle, 2000, «The Origins of Forms Qualities», p. 310.

téria. O mecanicismo transformou as qualidades sensíveis em impressões da mente humana. Apenas matéria e movimento seriam pertencentes ao mundo externo à mente.

A atividade de investigação natural que decorre de uma filosofia experimental dentro de um paradigma mecânico torna problemática a investigação das qualidades sensíveis. O conceito de textura é que coloca as qualidades sensíveis nos objetos com a identificação das mesmas como uma dada disposição das partes de um corpo e, portanto, passíveis de uma análise experimental dentro dos parâmetros mecanicistas.

Aparentemente a reificação das qualidades, mesmo as sensíveis, é um processo necessário para investigar empiricamente as mesmas, gerando questões de fato e sincronizando membros de uma sociedade científica, enquanto processo auto-organizado.

Bibliografia

- Boyle, Robert, 2000, «Experiments and Consideration Touching Colours», *The Works of Robert Boyle*, editado por Michael Hunter e Edward B. Davis, London: Pickering and Chatto, v. 4.
- Boyle, Robert, 2000, «Mechanical Origin of Qualities», *The Works of Robert Boyle*, editado por Michael Hunter e Edward B. Davis, London: Pickering and Chatto, v. 8.
- Boyle, Robert, 2000, «The Origins of Forms and Qualities», *The Works of Robert Boyle*, editado por Michael Hunter e Edward B. Davis, London: Pickering and Chatto, v. 5.
- Shapin, Steven; Schaffer, Simon, 1985, *Leviathan and the Air-pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press.

Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos

Leonel Ribeiro dos Santos

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Résumé

Le propos de cet essai c'est de commenter un article tardif de Kant sous le titre «D'un ton grand-seigneur introduit naguère en Philosophie» – *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), dirigé contre le “néoplatonicien” J.G. Schlosser, traducteur des Lettres de Platon, qui avait présenté une interprétation du philosophe ancien comme soutien d'une conception mystique et poétique de la philosophie. Dans un ton sportif et ironique, l'auteur de la *Critique de la raison pure* déconstruit le ton hautain de grand-seigneur du prétendu imitateur de Platon, qui, en faisant appel à un obscur pressentiment et à l'intuition mystique, avait la prétention d'accéder directement à l'essence des choses, sans toutefois pouvoir faire preuve de sa prétention. L'essai montre comment Kant, n'ayant pas proprement contribué à la réhabilitation de la signification philosophique et de la portée historique du néoplatonisme – que sera l'oeuvre de l'idéalisme post-kantien – contribue quand-même à faire remarquer la séparation nette entre la philosophie des néoplatoniciens et celle de Platon lui-même. En assumant le rôle d'avocat de Platon contre ses disciples, Kant fait en même temps la défense de sa propre interprétation de l'originelle et signification proprement philosophique de la philosophie platonicienne, ce qui a été un des importants acquis de sa philosophie critique. Et, dans ce sens, l'essai constitue aussi une très complète revision des *loci platonici* de l'oeuvre de Kant.

1. Kant e o Neoplatonismo: despropósito ou desafio?

Se o tema da relação de Kant com o pensamento de Platão tem ampla e provada sustentação nos escritos de Kant e até na literatura sobre este, já a explícita referência de Kant ao Neoplatonismo ou aos pensadores neoplatónicos, se não é inexistente, é manifestamente escassa e também não tem relevante literatura.¹ Em face disso, associar Kant ao Neoplatonismo

1. Na literatura kantiana, só muito excecionalmente o tema tem sido objeto de alguma atenção. Mas, quando tal acontece, ou se toma o “Neoplatonismo” numa aceção excessivamente lata e não em referência ao Neoplatonismo histórico, como acontece, por exemplo, no artigo de Nicholas Rescher, «Kant's Neoplatonism: Kant and Plato on Mathematical and Philosophical Method» (*Metaphilosophy*, vol. 44, jan. 2013, 69-78), cujo propósito, na verdade, é apenas mostrar a similitude dos dois filósofos – Kant e Platão – na recusa do método axiomático da matemática em filosofia e em propor a filosofia como exercício de teorização onde as questões de fundamento e os pressupostos não são dados à partida, mas se revelam já no próprio processo de investigação. Ou, então, em sentido oposto, a tese que se defende é não só a de que «Kant é um anti-neoplatónico», mas que ele é mesmo «o mais significativo não-platónico de toda a história da filosofia» e a *Crítica da Razão Pura* é vista «como uma refutação do Neoplatonismo» (*als eine Widerlegung des Neuplatonismus*).

só pode soar a despropósito. A inexistência ou escassez de literatura não é, porém, inequívoca prova de não-existência da coisa mesma, e talvez não fosse completamente frustrada uma inquirição que tentasse encontrar na obra e pensamento de Kant não só referências ao Neoplatonismo ou à Escola Neoplatónica, como até, no cerne das propostas filosóficas kantianas, a efetiva presença de elementos ou vestígios de temas e motivos, que atualmente são tidos como fazendo parte do património especulativo do Neoplatonismo, considerado este como um característico paradigma filosófico. E, então, o que, à primeira vista, parecia ser apenas um despropósito poderia tornar-se um estimulante desafio.

Não é isso, contudo, o que me proponho fazer neste ensaio. Ainda assim, deixo aqui um breve elenco de alguns desses tópicos ou vestígios, que mereceriam que algum dia alguém os explorasse ou os seguisse. Eis os que me parecem mais relevantes: o imanentismo expressionista, que se diz sob a forma de «criação contínua» no ensaio kantiano de cosmogonia do ano 1755 (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*); a ideia

Assim acontece na obra ainda recente de Constantin Rauer (*Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, Berlin: Akademie Verlag, 2007, pp.220-225), onde, numa secção sob o título «Kants Anti-Neuplatonismus», se identifica Neoplatonismo e Maniqueísmo, considerando-os como sendo formas de pensamento da cisão (*Spaltung*) – entre corpo e alma, entre matéria e espírito, entre este mundo e o outro mundo –, que todavia logo passam ao «paranóide monismo universal». Para este autor, estariam na mesma linha o sistema de Plotino (o Uno), o de Swedenborg (*mundus spirituum*) e o de Hegel (*Geisterreich*) –, em que tudo se transforma em tudo (seja por emanção, por um sistema de correspondências ou de analogias que tudo liga com tudo, ou pela dialética que dissolve as contradições e os opostos na identidade do mesmo). Todos esses sistemas da cisão seriam, segundo Rauer, formas de pensamento “esquizo-paranóide”, aos quais Kant contrapõe a estratégia da divisão (*Teilung*); assim, ainda segundo Rauer, o sistema kantiano, sendo embora também “paranóico” (!), tenta, porém, evitar a cisão, substituindo-a pela divisão, do que resulta o dualismo, em vez do maniqueísmo, e a aparição ou o fenómeno (*Erscheinung*), em vez da aparência ou ilusão (*Schein*). Em Kant, não se trataria de cindir o ser mesmo na sua síntese, mas de dividir a nossa representação do ser. Eis algumas das surpreendentes conclusões deste intérprete: «Assim também Kant, com a sua teoria da paranóia não trata de saber se uma cisão existe ou não, mas como deve ela ser separada para que uma cisão seja evitada. Divisão em vez de cisão, dualismo em vez de maniqueísmo, „fenómeno“ em vez de „ilusão“, esta é a fórmula – „antineoplatónica“ – de Kant... Pois o ponto mais alto do dualismo kantiano consiste não, como o neoplatónico maniqueísta, em cindir o ser mesmo na sua síntese, mas apenas em dividir analiticamente a nossa representação do ser.» [So geht es Kant auch bei seiner Paranoiatheorie nicht darum, ob eine Spaltung vorliegt oder nicht, sondern darum, wie getrennt werden muss, damit eine Spaltung vermieden werden kann. Teilung anstatt Spaltung, Dualismus anstatt Manichäismus, „Erscheinung“ statt „Schein“, dies ist die – antineoplatonische – Formel Kants.... Denn der Clou des Kantischen Dualismus besteht doch darin, nicht, wie die manichäischen Neuplatoniker, das Sein selbst in dessen Synthesis zu spalten, sondern nur unsere Vorstellung vom Sein analytisch zu teilen.]. (*Ib.*, pp.221-222). Não cabe aqui uma crítica nem à estranha interpretação que Rauer faz do Neoplatonismo, identificando-o com o Maniqueísmo, nem à sua não menos estranha interpretação da filosofia de Kant, em registo de nosologia psíquica, como uma “Paranoiatheorie”. Há, todavia, na interpretação de Rauer, alguns ingredientes que merecem atenção, nomeadamente, o apontar para a importância dos *Träume*, obra onde ele quer ver já uma efetiva refutação por Kant dos pressupostos do Neoplatonismo, de que, segundo ele, se nutria o pensamento de Swedenborg e que andavam difusos na cultura filosófica pós-renascentista e moderna.

da «grande cadeia do ser», que nesse mesmo ensaio se glosa tomando o tópico de *An Essay on Man* de Alexander Pope², mas que vai reaparecer, na segunda parte da *Crítica do Juízo*, transfigurada sob a ideia de uma recíproca “teleoformidade externa” (*äussere Zweckmässigkeit*) revelada pela mútua conveniência dos seres da natureza que os liga como fins em si e por si e ao mesmo tempo como meios uns para os outros³; a rítmica e arquitetônica trinitárias que escandem o pensamento kantiano em todos os seus campos fundamentais (na filosofia transcendental, na filosofia moral, na filosofia da religião, na filosofia política)⁴; a conceção do “símbolo” e da “ideia estética”, como aquilo que, não sendo capturado nem num conceito determinado, nem numa linguagem unívoca, e sendo antes por um ou por outra apenas indicado, todavia, «dá muito que pensar» e põe em movimento as forças vitais do ânimo⁵; e a consequente recuperação da potencialidade semântica da linguagem simbólica, não só num sentido estético, mas também como a linguagem estética da moralidade (v. o § 59 da *Crítica do Juízo* e o ensaio que é especialmente visado neste artigo) e da religião (v. *A Religião nos Limites da simples Razão*); o agnosticismo metafísico a respeito da «coisa-em-si» e das supremas ideias metafísicas não objetiváveis (Deus, Alma, Mundo), que bem pode ser lido como um modo de dizer a absoluta transcendência do que verdadeiramente tem de ser pensado como o incognoscível, pressuposto como estando além e antes de tudo aquilo que é objetivável e também conhecível mas só na sua mera fenomenalidade, e de assim consciencializar a condição de douda ignorância que cabe à razão humana; a natureza, na experiência estética que dela nos é acessível (seja na beleza ou na sublimidade da natureza), lida como uma «escrita cifrada» (*Chiffreschrift*), um «vestígio» (*Spur*) ou um «aceno» (*Wink*) de algo transcendente, que só pode ser lido como tendo uma significação moral⁶; a ideia (dita de muitos modos) do mundo espiritual como uma comuni-

2. Veja-se o meu ensaio «Analogia e conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaio de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa: Esfera do Caos, 2012, pp.53 ss.

3. *KU* § 82, AA 05:425-428.

4. Veja-se o meu ensaio «O pensamento kantiano e o seu ritmo», in: Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (org.), *Kant e a Música*, São Paulo: Editora Barcarolla, 2011, pp.143-178. Na sua exposição da filosofia de Kant, Karl Rosenkranz interpreta a triplicidade kantiana naquele mesmo sentido que ela tinha no neoplatonismo (de Proclo), ao dizer que «durch Kant's grossen Instinct, seit Proclus, die Triplicität der Begriffsmomente wieder in die Philosophie eingeführt sey.» (*Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, 1840, p. 161).

5. Veja-se: Ernst H. Gombrich, «Icones Symbolicae. The Visual Image in Neo-Platonic Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11 (1948), München: Kraus Reprint, 1968, pp.163-192 (retomado in: Idem, *On the Renaissance*, vol. 2: *Symbolic Images*, London: Phaidon, 1985 (3ªed.), pp. 123-195). Gombrich destaca o decisivo papel de Kant (§ 59 da *Crítica do Juízo*) na restauração do conceito neoplatónico de **símbolo**, de que viriam a alimentar-se a arte e o pensamento estético desde o Romantismo.

6. Veja-se: *KU* §42, AA 05:299-302.

dade ou um reino, dos quais também o ser humano faz parte, já neste mundo, entendidos aqueles, porém, não num sentido físico ou hiperfísico (v. *Träume*)⁷, mas sim num sentido moral (v. *Grundlegung*)⁸; o ser humano considerado como um ser sem um lugar definido, mas estando antes como que suspenso entre dois mundos, o mundo inteligível ou supra-sensível (subsumido na ideia de Deus) e o mundo sensível (subsumido na ideia de Mundo), como um ser que está *no meio*, tendo por peculiar tarefa o estabelecer a ligação ou mediação entre aqueles dois mundos, um tema que, tendo surgido na última secção do ensaio cosmológico de 1755, será recorrente em sucessivas modulações e alcança ainda muito significativa expressão nas páginas do *Opus postumum*⁹; a ideia de uma íntima analogia entre a arte e a natureza orgânica, entre a forma estética, como o princípio vivo e vivificador na arte, e a forma biológica, que explica a formação e desenvolvimento de um ser vivo¹⁰. Tal como Plotino, Nicolau de Cusa e

7. Nos *Träume* (AA 02: 332) lê-se: «A alma humana deveria ser vista já na vida presente como ligada com dois mundos ao mesmo tempo». A ideia de comunhão do homem com o mundo espiritual pode ter sido sugerida a Kant pela leitura e crítica dos escritos de Swedenborg empreendida nessa obra. Constantin Rauer, que inscreve Swedenborg na linhagem do Neoplatonismo, vê na crítica de Kant às teses do teósofo dinamarquês, levada a cabo nos *Träume*, já uma decisiva refutação e recusa do Neoplatonismo (*ob. cit.*, p.212), embora reconheça que Kant não podia fazer ideia dessa filiação neoplatônica do teósofo dinamarquês. Sobre o interesse de Kant por Swedenborg, veja-se: Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, 1990; Gottlieb Florschütz, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

8. Numa das últimas páginas da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, encontra-se esta declaração: «Um ser racional deve ver-se a si mesmo enquanto inteligência (por conseguinte, não do lado da sua faculdade inferior), não enquanto pertencente ao mundo dos sentidos mas ao mundo do entendimento; pelo que tem dois pontos de vista a partir dos quais ele se considera e pode conhecer as leis do uso das suas forças, por conseguinte, de todas as suas ações, ora enquanto pertence ao mundo dos sentidos e está submetido a leis da natureza (Heteronomia), ora enquanto, pertencente ao mundo inteligível, está sob leis que, independentemente da natureza, não são empíricas mas são fundadas apenas na razão.» (*Grundlegung*, AA 04:452 e *passim*).

9. *Opus postumum*, AA 21: 31, 43, 553. A genuína matriz neoplatônica e mesmo plotiniana deste tópico e de suas variações salta à vista se tivermos presente este passo da *Enéada* 6,24: «As almas vivem como se fosse em dois elementos, como anfíbios, elas são obrigadas ora a viver em cima ora a viver em baixo: os que têm o poder de permanecer em comunidade duradoura com o espírito vivem predominantemente lá em cima, os outros, cuja disposição ou destino os impede, vivem aqui em baixo.» Esta ideia da condição anfíbia do homem tem recorrente expressão na antropologia kantiana. O tópico tem a sua primeira aparição e desenvolvimento no ensaio de 1755, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, sendo sugerido aí pelos versos de *An Essay on Man* de Alexander Pope: «Placed on this isthmus of a middle state / ... He hangs between...» e associado à ideia da «grande cadeia do ser» (*Great Chain of Being*), tema também de inequívoca matriz neoplatônica, como mostrou Arthur O. Lovejoy (*The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1936, 1961²). Sobre isso, veja-se o meu ensaio «A antropocosmologia do jovem Kant», in: *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, coord. de Gregorio Piaia, Ubirajara R. de Azevedo Marques, Marco Sgarbi, Riccardo Pozzo, L. R. dos Santos, Lisboa: CFUL, 2010, pp.225-229.

10. Assim o reconhece Ernst Cassirer, ao identificar e comentar a intuição central que preside à *Crítica do Juízo* – a pressuposição de uma essencial e íntima afinidade e correlação entre o fenó-

Marsílio Ficino, Kant é um dos grandes e, aliás, dos muito raros pensadores da *forma*, da *forma formans*, do *nisus formativus*, seja no domínio dos seres vivos da natureza (chamar-lhe-á *Bildungstrieb*, seguindo a expressão cunhada por Blumenbach) ou da bela arte (chamar-lhe-á *Einbildungskraft*, como a principal faculdade que atribui ao gênio, enquanto responsável pelas criações deste). De resto, também algumas noções e distinções estratégicas da filosofia crítica, desde cedo restauradas por Kant da linguagem filosófica dos Antigos, revelam claras ressonâncias do pensamento dos neoplatônicos: «*mundus archetypus*» / «*mundus ectypus*», «*mundus intelligibilis*» / «*mundus sensibilis*», «*mundus noumenon*» / «*mundus phaenomenon*»¹¹. Aqui ficam recenseados, em forma sucinta e provisória, alguns tópicos que sinalizam uma tarefa a que espero poder ainda algum dia voltar e nela me deter de modo mais pormenorizado.

Poderia dizer-se, em face dos tópicos apontados, que Kant é um “neoplatónico” sem o saber, ou que, pelo menos, acolhe, mesmo na estrutura profunda do seu pensamento, elementos que trazem o selo do Neoplatonismo? Sem dúvida. Mas Kant não tinha consciência de que os tópicos acima referidos fossem de matriz “neoplatónica”. E, de resto, na sua época, tais tópicos nem eram sequer reconhecidos como tais, pois a ideia que em geral se fazia do Neoplatonismo e que, como veremos, o próprio Kant também ainda partilha, era profundamente negativa e fixada em aspetos ou traços que hoje se podem considerar como sendo muito secundários. Contudo, alguns dos apontados tópicos andavam difusos e estavam disponíveis na cultura filosófica seiscentista e setecentista graças sobretudo aos escritos dos chamados “Platónicos de Cambridge” (os mais conhecidos dos quais são Henry More e Ralph Cudworth), pensadores que se moviam ainda no

meno da arte e o fenómeno da vida (entre a arte e a natureza, entre a Estética e a Teleologia), que constitui o desenvolvimento de uma ideia que terá surgido com toda a clareza na história da filosofia pela primeira vez com Plotino. Veja-se: *Kants Leben und Lehre* <1918>, Darmstadt: WBG, 1977, pp.296-297; *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Hamburg: Felix Meiner, 2009, pp. 267-268: «No sistema neoplatónico [...], com Plotino [...], ocorre pela primeira vez na história da filosofia, formulada com plena clareza, a relação e a correlação pensada entre o problema biológico e o estético, entre a ideia de organismo e a ideia do belo. Ambos radicam, segundo Plotino, no problema da forma e exprimem, se bem que em sentido diferente, a relação do puro mundo das formas com o mundo das aparências [*Erscheinungen*]. Tal como na geração dos animais estão em jogo não apenas causas puramente materiais e mecânicas, mas é o ‘logos’ formante [*gestaltende Logos*] o movente propriamente ativo a partir do íntimo que transmite a estrutura característica da espécie ao novo indivíduo que surge, assim o processo criador no artista expõe a mesma conexão, vista por um outro lado. Pois também aqui a ideia, que à partida existe apenas como algo espiritual e com isso como um uno-indivizível, se estende no mundo da matéria; o modelo espiritual, que o artista traz em si, força o material e torna-o o reflexo da unidade da forma. [...] Pois o fenómeno da beleza tal como o da vida estão ambos compreendidos e incluídos no único fenómeno fundamental da **formação** [*Gestaltung*].»

11. Como é pertinentemente apontado por Werner Beierwaltes, grande hermeneuta dos pensadores neoplatónicos e da tradição de pensamento neoplatónico, nos verbetes que sobre essas expressões assina no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6. 1984, 235-241.

ambiente criado pelo vigoroso renascimento platónico-neoplatónico dos séculos XV e XVI e cuja influência direta se faria sentir em pensadores como Locke, Newton, Shaftesbury e Leibniz.¹² Por outro lado, deve dizer-se que esses tópicos, apontados como sendo de origem neoplatónica – ou como tendo ressonâncias neoplatónicas –, são profundamente transformados pelo novo sentido que recebem não só do contexto sistemático em que são assumidos como também do novo espírito geral da filosofia crítica.

Foi precisamente na época de Kant e mesmo no decurso da vida do filósofo que viria a ocorrer a mudança decisiva na apreciação e valorização do pensamento neoplatónico, num processo que conduziria à sua autonomização como forma de pensamento e à sua apreciação como sendo algo distinto do pensamento de Platão, de que resultou, de resto, a própria criação do termo “Neoplatonismo” ou “Escola Neoplatónica”. Nesse processo, os pensadores neoplatónicos dos séculos III a VI (de Plotino a Proclo e respetivos discípulos), que num primeiro momento foram subvalorizados como constituindo uma “seita eclética”, e cujo pensamento fora depreciado como sendo uma forma espúria de Platonismo (um platonismo mal compreendido ou mal interpretado) e considerado mesmo como responsável pela introdução em filosofia do entusiasmo fanático – da *Schwärmerei*¹³ –, ao fim de poucas décadas, acabaria por ver-se apreciado como uma forma peculiar de filosofia na qual se reconhece uma poderosa energia especulativa e o ponto mais alto alcançado pelo pensamento antigo. Isso acontece já no jovem Fichte, em Novalis, em Goethe, em Schelling, mas confirma-se em Hegel, na apreciação que dessa escola e respetivos pensadores ele faz nas *Lições sobre História da Filosofia*. Na reabilitação hegeliana do Neoplatonismo, em geral, e, em particular, na dos grandes pensadores neoplatónicos Plotino e Proclo, constitui ponto central o propósito de os libertar da fama de visionários exaltados e fanáticos (*Schwärmer*) e o respetivo pensamento da etiqueta negativa de “irracional”. Uma tal viragem hermenêutica traduzir-se-á não só na admiração pelo pensamento dos

12. Para uma apreciação do significado histórico e filosófico deste grupo de pensadores, veja-se: G.A.J. Rogers, J.M. Vienne, Y.-C. Zarka (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion*, Dordrecht: Kluwer, 1997.

13. É manifesta a dificuldade de verter para o português o termo alemão *Schwärmerei*. No contexto do pensamento setecentista, *Schwärmerei* é o contraponto negativo da *Aufklärung*, que ameaça as filosofias de feição racionalista ou crítica com o pendor para o “irracional” (quase sempre acompanhado pelo entusiasmo e a exaltação e até pelo dogmatismo). Como se verá, Kant considera a “Escola Neoplatónica” como praticante de um pensamento de “devaneio” (*Träumerei*), como a verdadeira futora da *Schwärmerei* na história da filosofia e como a responsável pela interpretação do pensamento de Platão num sentido *schwärmerisch* (*Refl.* 6050, AA 18:434ss). O tópico da *Schwärmerei* e seus graus e formas é o assunto central das *Reflexões* 6050-6053 (AA 18:434-439). Sobre a semântica da “*Schwärmerei*” em Kant, veja-se: Norbert Hinske, «Zur Verwendung der Wörter ‘schwärmen’, ‘Schwärmer’, ‘Schwärmerei’, ‘schwärmerisch’ im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz», in Norbert Hinske (Hrsg.), *Die Aufklärer und die Schwärmer*, Hamburg: F. Meiner, 1988.

Neoplatônicos, mas também na simpatia pelos tópicos neoplatônicos e até, em alguns autores, na adoção da maneira de pensar neoplatônica, sendo reconhecível uma efetiva afinidade entre o Idealismo e o Neoplatonismo.¹⁴

Pode, pois, dizer-se que o “Neoplatonismo”, como nome e também como conceito histórico-filosófico, nasce na segunda metade do século XVIII, confirmando-se na última década desse século e alcançando o reconhecimento do seu significado filosófico e especulativo próprio na passagem do século XVIII para o século XIX. Kant faz parte dessa história a vários títulos. Antes de mais, pela sua peculiar reinterpretação do Platonismo, a qual vai contribuir para um verdadeiro renascimento do idealismo platônico no pensamento alemão classicista e idealista, de que a sua própria filosofia é também, a seu modo, um exemplo, e não só pela sua teoria das ideias da razão, mas também pela sua intervenção como crítico de interpretações do pensamento de Platão (que se podem hoje considerar como sendo de efetiva feição “neoplatônica”), na medida em que elas representavam, segundo ele, não só uma subversão do sentido originário da filosofia de Platão, interpretando-a num sentido místico e hermético, mas sobretudo porque constituíam a total subversão do espírito da própria filosofia crítica e o abandono de todos pressupostos e resultados desta; em suma, porque significavam a subversão da verdadeira atitude filosófica e da filosofia ela mesma, entregando-se a devaneios poéticos, ao sentimento exaltado, a obscuras intuições místicas. É deste último aspeto que aqui vou tratar, comentando em especial um tardio ensaio de Kant.

2. A coisa e o tom em Filosofia

No ano de 1796, Kant publica um artigo com o estranho título «De um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia» (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*).¹⁵ Redigido com subtil toque de ironia e como uma espécie de resenha crítica da obra de J. G. Schlosser – *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg, 1795)¹⁶ –, o ensaio constitui uma súpula recapitulativa dos principais tópicos do confronto de Kant

14. Veja-se: Werner Beierwaltes, «Plotin im deutschen Idealismus», in Idem, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004², pp.83-153 (especialmente: pp.83,145-146). Veja-se também, do mesmo Beierwaltes, o capítulo «Hegel und Proklos», *ibidem*, pp.154-187.

15. O artigo foi publicado no número de Maio da revista *Berlinische Monatschrift*, XXVII, pp.387-426 (AA 08: 387-406). Uma tradução portuguesa do artigo foi feita sob coordenação de Valerio Rohden e publicada em *Studia Kantiana*, 10, 2010, pp.152-170, .

16. Trata-se da tradução das Cartas do filósofo antigo, com Introdução e Anotações do tradutor. Visadas seriam também outras publicações no mesmo tom, designadamente, a tradução de alguns diálogos de Platão, de Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (*Auserlesene Gespräche des Platons*, 1.Theil, Einleitung, *Gesammelte Werke der Brüder Stolberg*, 17.Band) e também, do mesmo, *Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sizilien*, 2. Theil, Königsberg und Leipzig, 1794.

com a doutrina de Platão e nesse confronto podemos reconhecer como o filósofo crítico, sendo um intérprete de Platão, é também um restaurador do platonismo e pode mesmo considerar-se como sendo verdadeiramente um platónico em muitos aspetos da sua filosofia.¹⁷ Mas, ao mesmo tempo, o ensaio revela como o filósofo crítico contribuiu a seu modo para a demarcação hermenêutica, que na época estava em curso, entre a doutrina de Platão e a dos “platónicos” antigos ou mais recentes. É efetivamente em vida de Kant que estes últimos passam a ser definitivamente identificados como uma forma de pensamento com características próprias, não todas imputáveis a Platão, e que os neologismos “Neoplatonismo”, “Filosofia Neoplatónica” ou “Escola Neoplatónica” e “Neoplatónicos” passam a ser usados para os designar. Kant é mesmo um dos primeiros que faz uso dos termos “Escola Neoplatónica” (*Neuplatonische Schule*) e “Neoplatónicos” (*die Neuplatoniker*).

A primeira designação – “Escola Neoplatónica” – ocorre já numa reflexão presumivelmente da fase final de redação da *Crítica da Razão Pura* (do início dos anos 80, ou dos finais dos anos 70).¹⁸ Essa reflexão, apesar da grande distância temporal, tem muito de comum com o ensaio de 1796, nomeadamente, na separação estabelecida entre o que seria a genuína filosofia de Platão e os “devaneios” dos seus pretensos seguidores tardios. Procedendo a uma reconstrução da linha lógica que orienta o pensamento

17. A literatura sobre a relação de Kant com Platão é vasta e não cabe aqui recensá-la. Ela versa ora sobre a peculiar interpretação de Platão por parte de Kant, ora sobre o confronto das duas filosofias a respeito de diversos tópicos: a metafísica, o conhecimento, a ética, a estética, a política. Para um ponto da situação, veja-se: Rafael Farber, «Platon und Kant», in: Ada Neschke-Hentschke (Ed.), *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Akten des Internationalen Symposions von 27.-29. April 2006 im Instituto Svizzero di Roma, Basel: Schwabe, 2010, pp.371-390.

18. Trata-se da já referida *Refl.* 6050, que leva por título «Von der philosophischen Schwärmerei» (AA 18: 434-438) e é datável do início dos anos 1780, ou do final dos anos 70 (fase ψ ?). Kant traça nela uma genealogia e fenomenologia da *Schwärmerei* em Filosofia, nas seguintes etapas: Platão – Escola Neoplatónica – Espinosismo. Aquilo que, em Platão, era uma genuína questão filosófica, viria a desbordar para a exaltação mística, já na “Escola Neoplatónica”, e por fim para o dogmatismo, no Espinosismo. A expressão «Neu-platonische Philosophie» fora usada por A. F. Büsching (*Grundriss einer Geschichte der Philosophie* 2, 1774, 471 ss.) e por Chr. Meiners (*Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*, 1786). Já a expressão «Neu-Platonisch» é usada por J. A. Eberhard (*Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, 1788, 211 ss). E a confirmação da designação – «Neuplatonische Philosophie» –, dá-se com G. G. Fülleborn (*Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, 3, 1793, pp.70-85) e com J. G. Buhle (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 1796-1801, 4. Theil, p. 211). Neste mesmo ano de 1796, no ensaio aqui em apreço, Kant usa a expressão «die Neuplatoniker» para caracterizar Schlosser e outros a ele afins. Não se deve todavia pensar que queria com isso relacionar explicitamente o autor, cuja obra discute, com o Neoplatonismo antigo, mas apenas que o toma como expoente ou exemplo de uma recentíssima maneira (pseudo-)platonisante de filosofar, que se acoitava sob a tutela e autoridade de Platão, interpretando a filosofia deste de uma forma tal que só a desqualificava filosoficamente.

platônico a respeito das ideias e do respetivo envolvimento, Kant mostra como o que era, no filósofo antigo, uma importante questão filosófica corretamente enunciada, degenera para um sentido místico e para o entusiasmo fanático (*Schwärmerey*) com a “Escola Neoplatônica” e, por fim, com o Espinosismo. Vale a pena citar essa exposição:

«Platão advertiu corretamente que nós mediante a experiência não conhecemos as coisas, como elas são em si mesmas, mas apenas aprendemos a ligar segundo uma lei as suas aparências [*Erscheinungen*]. (Além disso ele viu que conhecer as coisas segundo aquilo que elas são em si mesmas exige também uma intuição das coisas em si mesmas, isto é, uma pura intuição intelectual, da qual não somos capazes.) Ele notou que para que a nossa representação concorde com o objeto, ou ela é produzida pelo objeto ou ela tem de ser pensada como produzindo o objeto. A última seria a representação originária (*idea archetypa*), da qual nós homens, se ela tem de ser originária em todos os aspetos, não somos capazes. Por conseguinte, poderiam as ideias encontrar-se apenas no ser originário. Porém, as ideias deste entendimento originário não podem ser conceitos, mas apenas intuições, e contudo intelectuais. Então ele acreditou que todos os conhecimentos a priori são conhecimentos das coisas em si mesmas, e dado que somos participantes daqueles, também o somos destas, e entre esses contou ele a Matemática. Mas a partir de nós próprios não podemos ser participantes deles, por conseguinte, apenas o podemos ser mediante participação [*Mittheilung*] das ideias divinas. Como, porém, somos conscientes de que elas não nos são historicamente partilhadas e transmitidas, mas são vistas de modo imediato: então elas não devem ser conceitos implantados [*eingepflanzte*], nos quais se crê, mas intuições imediatas, que nós temos a partir das imagens originárias [*Urbildern*] que estão no entendimento divino. Nós só podemos desenvolvê-las com esforço. Por conseguinte, elas são meras reminiscências [*Wiederinnerungen*] das antigas ideias a partir da comunidade com Deus [*aus der Gemeinschaft mit Gott*].» (*Reflexion* 6050, AA 18:434)

Estas considerações estão próximas de outras bem conhecidas da *Crítica* (*KrVA* 19, 314-315) e devem ter constituído material preparatório para essa obra. Na mesma Reflexão, Kant desculpa mesmo a linguagem de Platão, não a tomando propriamente como expressão de um entusiasmo fanático, mas apenas como «uma mera maneira de esclarecer a possibilidade dos conhecimentos a priori» (*Nun wäre dieses noch nicht Schwärmerey, sondern blosse Erklärungsart der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori*), o que também bate com afirmações da *Crítica*. Nesta obra, com efeito, o filósofo crítico faz notar que o filósofo antigo estendeu o seu conceito de conhecimento sintético *a priori*, que descobrira na matemática, também aos conhecimentos especulativos da metafísica, porque interpretara mal a natureza do conhecimento matemático. Este, verdadeiramente, não trata do mundo inteligível ou supra-sensível, mas sim do mundo sensível e do que pode ser objeto de uma experiência. Nisso, declara Kant não poder seguir Platão,

nem na dedução mística das ideias e nos exageros com que as hipostasia, concedendo embora que «a elevada linguagem de que ele se serve para falar desse s domínio, é bem suscetível de uma interpretação mais moderada e mais conforme com a natureza das coisas» (*wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist*).¹⁹ Mas no texto da *Reflexão* que estou comentando, Kant não deixa de fazer notar que a linguagem usada por Platão – a história por ele construída e contada para dar conta da natureza das ideias e do modo como elas ocorrem à mente humana ou nela estão presentes – dava facilmente azo a uma inflexão no sentido de se tomar por realidade de feição místico-religiosa o que no filósofo antigo seria somente o invólucro da sua doutrina genuinamente filosófica.²⁰ E foi assim – continua Kant – que, posteriormente, alguns pensadores de linhagem platônica

«começaram a presumir a realidade de uma comunidade atual com Deus e a possibilidade de os homens serem participantes de uma intuição imediata das ideias (intuição mística), e desse modo encontrarem o objeto imediato de todas as suas tendências [*Neigungen*]. E, sendo verosímil que entre nós e Deus exista uma grande escada gradual de criaturas [*eine Grosse Stufenleiter Geschöpfe*], que se estende desde nós até ele (os génios [*genii*]), os espíritos astrais, os eões, seria possível alcançar assim a comunidade com eles e ter um prelúdio [*Vorspiel*] das originárias intuições intelectuais. E, uma vez que as ideias originárias são a causa da realidade do seu objeto, assim se poderia mediante elas esperar ter um poder soberano sobre a natureza; e foi assim que a Escola Neoplatônica, a qual se chamava eclética, porque afirmava que a sua sabedoria se encontrava em todos os antigos, pois lhes atribuía os seus devaneios [*Träumereien*], depressa povoou o mundo com todo o furioso entusiasmo fanático [*mit aller rasenden Schwärmerei*]. (finalmente o espinosismo. (teosofia mediante o intuir [*Theosophie durch Anschauen*])).» (*Refl.* 6050, AA 18:435)²¹

19. KrVA 315.

20. Na verdade, não é descabido pensar que aquilo a que Kant chama a *Schwärmerei* poderia apoiar-se em certos passos de Platão (veja-se: *Fedro* 244a5 – 245a5), onde se invoca a inspiração divina – o delírio ou a exaltação extática, que pode chegar a uma espécie de loucura, de divina loucura – (*mania*) –, graças à qual e sem esforço (isto é, por dádiva divina) chegariam aos humanos os maiores dos bens (*tà mégista tōn agathōn hemīn gígnetai dia manias, ...thēia mēntoi dósei didomēnes*); foi por esse modo (através dos seus delírios) que as profetisas em Delfos e as sacerdotisas em Dodona prestaram inestimáveis serviços à Hélade, ao passo que em perfeito juízo (*sophronoūsai*) pouco ou nada fizeram. A esse saber divino, de inspiração, Sócrates contrapõe o saber meramente humano, por *leitura de sinais*.

21. Todavia, a *Refl.* 6051 (AA 18:437), embora pareça ser continuação da anterior, é bem mais perentória na responsabilização de Platão pela *Schwärmerei*. Pois nela se lê: «A origem de toda a exaltação filosófica reside nas originárias intuições divinas de todos os objetos possíveis, isto é, nas ideias, pois nós só as intuímos mediante os fenómenos, por conseguente apenas passivamente. Nisso se funda em primeiro lugar a opinião de Platão de que todo o nosso conhecimento a priori (Matemática) principalmente as perfeições provém da recordação destas intuições de outrora e que nós agora só temos de procurar desenvolvê-las; daí surge porém o segundo passo

Ressalte-se do texto a caracterização da Escola Neoplatônica, na linha de Brucker, como “ecclética” (pois que assume todas as antigas doutrinas e se concebe a si mesma não como uma nova filosofia mas como herdeira de uma arcaíssima tradição de pensamento dos *prisci theologi* – Orfeu, Hermes Trimegisto, Zoroastro, Aglaofemo, Pitágoras), que teria sido sucessivamente interpretada por Platão e reinterpretada por Plotino) e como *schwärmerisch*²², e a apresentação em sumário dos respectivos “devaneios” (*Träumereyen*): a de uma intuição imediata das ideias no sentido de uma intuição mística, a de uma união não só intelectual mas mística com a causa das ideias (Deus), a da efetiva comunidade do homem com os espíritos que lhe estão acima, a da crença no poder que o homem exerce sobre a natureza (por certo, mediante a astrologia e a magia), e, enfim, a responsabilização dessa Escola pela infecção do entusiasmo fanático (*Schwärmerey*) em filosofia, cuja derradeira expressão seria o Espinosismo. Nesta caracterização estão presentes os tópicos centrais que vamos encontrar também no ensaio de 1796. E é neste ensaio que ocorre o termo “Neoplatônicos”, embora aparentemente não para nomear diretamente os neoplatônicos antigos, e sim para nomear os neoplatonistas contemporâneos, os quais não só propunham uma interpretação do platonismo de feição mística, hermética e poética, como invocavam uma “distinta” e “nobre” ascendência ou genealogia “platônica” para granjear crédito para as suas ideias.

A polêmica de Kant com Schlosser não terminaria por aqui. Embora no final do seu ensaio, Kant, como que minimizando o alcance polêmico e crítico deste, evocando, aliás, um conhecido passo da *Crítica da Razão Pura* (A744/B772), declare, algo desportivamente, que no debate não estivera em causa propriamente um conflito que revelasse desunião entre dois partidos, que, na verdade têm o mesmo propósito de tornar os homens sábios e honestos, por conseguinte, não um litígio acerca da coisa (*Sache*) ou da

do misticismo, segundo qual se intui ainda agora tudo em Deus, o que torna desnecessária toda a investigação do conhecimento sintético a priori, na medida em que o lemos em Deus; em terceiro lugar, dado que outros seres podem estar mais próximos de Deus, nós, por assim dizer, podemos primeiramente conhecer aquelas ideias talvez mediante reflexão, por conseguinte ter relação com as naturezas espirituais, e assim por diante.» [«Der Ursprung aller philosophischen Schwärmerey liegt in Platons ursprünglichen göttlichen Anschauungen aller möglichen objecte, d.i. den Ideen, da wir nur sie durch ihre Erscheinungen anschauen, also nur passiv. Nun gründet sich darauf erstlich Platons Meynung, dass alle unsre Erkenntnis a priori (Mathematic), vornehmlich die der Vollkommenheiten, aus der Erinnerung dieser ehemaligen Anschauungen abstamme und wir diese jetzt (nur) immer mehr zu entwickeln suchen müssten; hieraus aber entspringt der zweyte Schritt des Mysticismus, alles noch jetzt in Gott anzuschauen, der denn alle Nachforschung synthetischer Erkenntnis a priori unnothig macht, indem wir sie in Gott lesen, drittens, da andere Wesen Gotte näher seyn mögen, wir, so zu sagen, jene Ideen vielleicht durch reflexion zuerst müssen kennen lernen, folglich mit Geistigen Naturen umgehen u.s.w.»]

22. Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1742, II. Band, 217 ss (‘de secta ecletica’). A apreciação negativa de Plotino e do Neoplatonismo, era seguida por outros historiadores da filosofia contemporâneos de Kant; por ex., D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 1793, 3. Bd. (a difamação de Plotino pode ler-se aí nas pp.373,382,402,431 ss).

causa mesma, mas tão-só acerca do tom (*Tone*) como ela é proposta ou enunciada²³ e visando apenas proporcionar um esclarecimento recíproco que tornasse possível firmar um acordo capaz de garantir uma harmonia futura, a verdade é que Schlosser logo lhe replicou com um novo ensaio – «Carta a um jovem que quisesse estudar a filosofia crítica» (*Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*, 1796) –, ao qual Kant, por sua vez, responderia com o seu «Anúncio da próxima assinatura de um tratado de paz perpétua na Filosofia» (*Verkündigung des nahem Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*), escrito igualmente num registo entre o irónico e o desportivo, publicado na mesma *Berlinische Monatschrift*, no número de Dezembro de 1796. Schlosser veio a replicar também a este com um novo ensaio (*Zweites Schreiben an einem jungen Mann...*, Lübeck/Leipzig, 1798), ao qual Kant já não daria resposta.

Se, no primeiro ensaio de Kant, diretamente visado é Schlosser e a sua interpretação místico-poética da filosofia platónica, também é verdade que o filósofo crítico pretende igualmente atingir de forma mais vasta toda uma recente forma de filosofar emergente na Alemanha por esses anos finais do século, a qual invocava a tutela do platonismo e era representada não só por Schlosser mas também por outros, como o Conde Leopold Stolberg (na «Introdução» à sua tradução do *Fedro*, *Íon* e *Simpósio*)²⁴, e J. F. Kleuker (que traduzira ao alemão quase todos os diálogos de Platão)²⁵. E, para além disso, pode considerar-se como sendo também visadas no ensaio kantiano outras filosofias emergentes na época de feição idealista, que afinavam pelo mesmo tom neoplatonizante de exaltação e dogmatismo especulativo, invocando, tal como aqueles “neoplatónicos”, ora a intuição intelectual ora o sentimento como formas diretas de acesso à verdade, o que, para Kant, representava a subversão completa da filosofia crítica e, a bem dizer, de toda a filosofia entendida como o paciente trabalho do conceito e da reflexão. Seriam assim visadas também, ao menos indiretamente, as filosofias de Jacobi e de Fichte. Por conseguinte, o ensaio de Kant é também uma defesa da sua própria filosofia crítica frente a todas as formas de pensamento romântico-idealista emergentes, que, engalanando-se com o nobre nome de filosofia, na verdade, protagonizavam uma farsa filosófica e anunciavam, segundo o filósofo crítico, mais propriamente a efetiva eutanásia da filosofia. Assim, o que proporcionou ocasião para o ensaio poderia bem considerar-se como um episódio de bem pouca importância

23. Ver *KrV B* 652-653 (AA 03:416): «...und es kann der guten Sache keinesweges schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen.» Se a circunstância para o ensaio de 1796 foi a referida obra de Schlosser, o mote que o inspira estava já dado neste passo da *Crítica*.

24. *Auserlesene Gespräche des Platons*, 1. Theil, Königsberg 1796 (2.u.3 Theile, 1797). Kant também cita deste a obra *Reise in Deutschland der Schweiz, Italien und Sizilien*, 2. Theil, 1794.

25. *Platons Werke*, 6 Bde., Lemgo, 1778-1797.

para poder perturbar a pacata velhice do Professor Kant e o ensaio mesmo poderia ser visto como um mero escrito de circunstância na imensa produção literária do já septuagenário filósofo. Poderemos até achar estranho que o velho filósofo se desse ao trabalho de se ocupar com uma peça menor de literatura histórico-filosófica, como era a tradução proposta por Schlosser da Carta VII de Platão, acompanhada dos comentários interpretativos do tradutor. Na verdade, porém, tratava-se para Kant de defender a sua própria filosofia perante as ameaças percebidas no horizonte, onde se perfilavam já as palavras de ordem de um novo espírito do tempo – o do Romantismo e do Idealismo –, invocando, um, o sentimento, e o outro, a intuição intelectual, como sendo as verdadeiras pedras-de-toque da filosofia. Defender a própria filosofia crítica significava também para Kant defender Platão, tal como este fora interpretado no âmbito daquela e, por essa via, também por ela e para ela de algum modo recuperado na sua genuína inspiração filosófica. Ora, o Platão, de que se reivindicavam como legítimos herdeiros e intérpretes também os novos filósofos da intuição intelectual e do sentimento, não era compatível com o Platão da filosofia crítica. Assim, no ensaio de 1796, ao mesmo tempo que são repisadas teses nucleares da filosofia crítica, são também revisitados os *loci platonici* da obra de Kant e recapitulados os principais tópicos da interpretação kantiana do platonismo.²⁶

O ensaio tem uma estrutura complexa, devida, quer ao seu estilo crítico e irónico (por vezes, raiando o sarcástico), quer aos comentários entremeados de textos de Schlosser, quer às digressões das longas notas, tudo isso à mistura com exposições-síntese de tópicos centrais da própria filosofia crítica e com interpretações de Platão (ou, associado a este, de Pitágoras). O fio condutor é o do confronto a vários níveis, que se entrecruzam. Mas o ensaio é significativo (e original) já pelo seu título: pois que ele trata do **tom** em Filosofia.²⁷ O tópico, como referido, sob a forma da

26. Assistia-se na época, sobretudo na Alemanha, a uma verdadeira redescoberta e intensa apropriação do pensamento platónico, para o que também Kant e alguns kantianos contribuíram de modo decisivo. Tenha-se presente, nomeadamente, a obra do kantiano Wilhelm Gottlieb Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, 4 Bde., Leipzig/Jena, 1792-1795. Sobre esse amplo movimento, veja-se: Max Wundt, «Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert», *Blätter für deutsche Philosophie*, 15 (1941), pp.149-158; J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'Idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Beauchesne, 1979; Jacques Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, The Hague/La Haye: Martinus Nijhoff, 1967; e Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2004².

27. Veja-se o ensaio de Nuria Sánchez Madrid, «Filosofia, tom e música em Kant. Vivificação sonora do ânimo e receção do tom da razão», in: Idem, *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, cap. 2 (no prelo); Tommaso Tuppini, «La Metafora, la Libertà: Kant, Derrida e il Tono della Filosofia», in: Patrícia Kauark-Leite, Giorgia Cecchinato, Virgínia Figueiredo, Margit Ruffing, Alice Serra (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 2015, pp.547-560. Jacques Derrida glosou o ensaio de Kant numa sua conferência no Colloque de Cécily-la-Salle de 1980 – *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983, 2005; trad port.: *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em filosofia*, Lisboa: Vega, 1997).

distinção entre a *coisa* (mesma que está em debate) e o *tom* (das afirmações a respeito dela produzidas), aparece num passo da segunda seção do primeiro capítulo da Teoria Transcendental do Método da primeira *Crítica*, onde remata as suas considerações dizendo que «o que está em litígio não é a *coisa*, mas o *tom*» (A744/B772). Kant faz notar agora que as filosofias têm uma característica tonalidade e esta tonalidade denuncia (e é denunciada por) outras marcas características (atitudes, métodos, linguagens, estratégias). Como se dissesse que a substância de uma filosofia não está só no *que* ela diz ou propõe com as suas teses explícitas ou implícitas, mas está também no *modo* como e no *tom* ou na *entoação* com que o diz. Trata-se, assim, no ensaio, do confronto de dois tons: o tom de distinção, altivo, do «filósofo da visão» (*Philosoph der Vision*), que se julga da linhagem «de uma antiga nobreza hereditária» e que, sem fazer qualquer esforço, tem a pretensão de ser proprietário de altos segredos; e o tom humilde, «de voz rebaixada (*herabgestimmte*) pela crítica da sua própria razão», adotado pelo filósofo crítico.

A mudança de registo perceptivo do ambiente da visão para o ambiente tonal-auditivo define o contexto semântico do ensaio, onde são recorrentes as metáforas da voz e da atenção auditiva, características da filosofia crítica, em contraste com a metafórica fototrópica (visão, intuição, iluminação, sol, luz, fogo), preferentemente usada pelos “novos platônicos” ou “platonisantes”. Darei uma amostra deste aspeto. Seja, em primeiro lugar, uma passagem em que Kant comenta criticamente e com alguma ironia o uso incongruente da linguagem figurada praticado pelo “místico-platónico” Schlosser. Escreve Kant:

«Na recente linguagem místico-platónica diz-se: “Toda a filosofia dos homens só pode desenhar a aurora; o sol tem de ser pressentido [*geahnet werden*]”. [...] Por certo, não é possível olhar para o sol (o supra-sensível) sem cegar; mas vê-lo no reflexo da razão que ilumina moralmente a alma e mesmo suficientemente numa perspectiva prática, como o velho Platão fazia, isso é perfeitamente factível; em contrapartida, os neoplatónicos [*die Neuplatoniker*] “certamente só nos dão um sol de teatro”, porque nos querem iludir mediante sentimentos [*Gefühle*] (pressentimentos [*Ahnungen*]), isto é, querem simplesmente iludir o subjetivo, que não fornece nenhum conceito do objeto, para nos entreter com a ilusão [*Wahn*] de um conhecimento do objetivo, quietem que ver com o transcendente [*Überschwengliche*].— Com tais expressões figuradas [*bildlichen Ausdrücken*], que devem tornar compreensível aquele pressentir [*Ahnen*], o platonisante filósofo do sentimento [*der platonisirende Gefühlsphilosoph*] é inesgotável; por exemplo <quando escreve>: “aproximar-se tanto da deusa sabedoria que se possa perceber o rumor [*Rauschen*] do seu vestido”; mas também no elogio da *a r t e* do *imitador de Platão* [*Afterplato*] <quando escreve> “dado que ele não pode tirar o véu de Ísis, pode torná-lo tão fino, que se possa pressentir [*ahnen*] a deusa debaixo dele”. Mas quão fino seja, não se diz; presumivelmente, ainda é tão

espesso que se possa fazer o que se queira com o fantasma: pois, de contrário, seria um ver, o que, por outro lado, deverá ser evitado. (AA 08:398-399).

A esta linguagem do imitador de Platão replica Kant com a sua, que também ela é figurada, escolhendo, porém, o registo percetivo auditivo para falar da lei moral e do modo da sua manifestação na consciência ou na razão:

«A experiência íntima e o sentimento (que em si é empírico e com isso contingente) só é despertado mediante a voz da razão (*dictamen rationis*), que fala a cada um claramente e é suscetível de um conhecimento científico [...] Cada homem encontra na sua razão a ideia do dever e estremece ao ouvir a sua voz de bronze. A deusa velada, diante da qual [...] curvamos os nossos joelhos, é a lei moral em nós [...] Na verdade, ouvimos a sua voz e também entendemos extremamente bem o seu mandamento; mas ao escutá-la ficamos na dúvida de se ela provém do homem, da sua própria razão, ou se ela provém de algum outro cuja essência lhe é desconhecida e que fala ao homem mediante esta sua própria razão.» (AA 08:402...)

E, seguidamente, Kant justifica o procedimento do recurso a essa linguagem figurada e ao que chama o «método estético de representação» da lei moral, dissertando acerca de como e de quando temos o direito de recorrer a esse modo de exposição em filosofia:

«[...] o procedimento didático de conduzir a lei moral em nós a conceitos claros, segundo um método de ensino *lógico*, é própria e unicamente filosófico; porém, aquele procedimento de personificar aquela lei moral e de fazer da razão que ordena moralmente uma Ísis velada [...] é um método *estético* de representação do mesmo objeto: dele podemos muito bem servir-nos depois que pelo primeiro método os princípios já tenham sido conduzidos à sua pureza, para vivificar aquelas ideias mediante uma exposição sensível e por certo somente analógica, e contudo sempre com algum risco de incorrer numa visão exaltada [*schmärwerische Vision*], que é a morte de toda a filosofia.» (AA 08: 405).

Por conseguinte, o ensaio contrapõe **duas atitudes filosóficas**, ou, antes, uma que é autenticamente filosófica e outra que macaqueia a filosofia ou se faz passar por filosofia, adornando com esse nome a sua penúria de ideias e de trabalho conceptual. Uma que procede inspirando-se no modo aristotélico de filosofar, mediante o trabalho de análise conceptual, a outra que procede imitando Platão ou o que se toma por modo platónico de filosofar, por assomos de sentimento balbuciados em confusas ou mesmo em incoerentes imagens poéticas. A primeira é uma filosofia do trabalho do conceito, como é a filosofia crítica²⁸; a segunda é uma filosofia do sentimento, da intuição intelectual, como é a do «filósofo da visão», a

28. Também na citada *Refl.* 6050 já se contrapõe a posição metodológica aristotélica à dos platónicos.

qual, «mediante um ímpeto audaz pretende alcançar sem esforço o cume da compreensão <perspiciência>» (*die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen*). De um lado, um filósofo que trabalha e que adquire o pouco conhecimento que possui mediante o próprio esforçado trabalho; do outro, um filósofo que, sem qualquer esforço, recebe a plena verdade imediatamente por intuição e que assim usufrui de um pretenso saber que não pode tornar compreensível a si próprio nem comunicar aos outros (ele não sabe dar razão do que possui pois não o alcançou pelo próprio trabalho) e que se exalta no gozo de uma filosofia de um segredo (*philosophia arcani*) que não pode ser revelado; de um lado, uma filosofia que segue as exigências da escola (*schulmässig*), por um procedimento lógico de esclarecimento conceptual inteligível por todos e universalmente comunicável; a outra, por seu turno, considera-se dispensada dessas exigências, invocando o génio e a genialidade (*geniemässig*) e oferecendo-se como expressão de um pretenso talento poético, que, na verdade, oculta a mímica de conceitos claros com a redundância de imagens e de confusas analogias. No final, Kant acaba por recusar que se possa considerar verdadeiro filósofo aquele que é apenas um erudito em Platão e nos clássicos, cuja competência, quando muito, pode apenas ser contada como cultura do gosto, mas não como verdadeira filosofia (AA 08:404).

E estas atitudes ou diferentes *tonalidades* de filosofia têm também a sua correspondência no plano político (como, de resto, no plano económico ou económico-político), expondo dois regimes de economia (política) da filosofia: uma filosofia que é alcançada pelo trabalho próprio e que pode dar justificação pública das suas propriedades (verdades) adquiridas;²⁹ a outra que despreza o trabalho e que vive à custa do rendimento tutelar alheio, invocando uma antiga nobre herança (no caso, a de Platão); uma que despreza o povo e pratica o despotismo da razão (ou é solidária do despotismo), aprisionando o povo a uma crença cega que se faz passar por filosofia, como aqueles teóricos ‘niveladores’ da constituição política (ingleses) que tornavam todos os cidadãos iguais porque os reduziam a nada, colocando os seus atributos num só deles (o monarca); a outra, porém, como a de Rousseau, considera sim iguais todos os homens, mas nivela-os por cima, fazendo de todos eles cidadãos iguais e livres, na medida em que

29. Veja-se a *Reflexão* 6341 (fase ω^1), AA 18:666-667, na qual o respetivo editor vê «fortes semelhanças» com o texto do ensaio em análise, sugerindo que talvez se trate de um apontamento preparatório para o mesmo. Nela se lê: «Aquele que filosofa não conforme a escola [*schulmässig*] mas conforme o génio administra-se de forma esbanjadora, o que faz vaticinar uma próxima bancarrota [...] A filosofia crítica é aquela [...] administração da razão que primeiramente investiga o estado da sua fortuna, para saber até onde pode ir nos seus gastos, e parece como um **simplório** frente a uma **cabeça** rica de espírito, a qual, como um certo ministro se vangloriava da sua administração de Estado dizendo que quanto mais dívidas contraía, tanto mais rico se tornava.» [Provavelmente, o ministro é Charles Alexandre de Calonne, controlador geral das finanças de Luís XVI entre 1783-1787, o qual, com uma estratégia de especulação e dinheiro fácil, levou a monarquia francesa à completa ruína financeira e, por esta, também à sua ruína política.]

cada um deles é todos os outros. Uma filosofia que é a dos que pensam por si mesmos; a outra que é a dos que têm de encontrar uma autoridade que por eles pensa e a que se aferram; uma que deixa a tarefa do pensamento sempre em aberto a qualquer nova luz que possa surgir do trabalho da reflexão de cidadãos emancipados e capazes de pensar por si; a outra que decide colocar um ponto final a todo o filosofar pelo obscurecimento, invocando um sentimento ou pressentimento íntimo que os certifica e uma luz ou visão que os ilumina, mas cuja iluminação não conseguem provar nem mostrar ou transmitir aos outros. Esta última é uma ‘filosofia’ de seita, de adeptos do arcano e dos mistérios; aquela outra, é uma filosofia aberta e comum, de quem é capaz de pensar por si e reconhecer a todos os outros essa mesma faculdade, sentindo-se responsável perante eles pelo uso que faz do próprio pensamento na república da razão.

Contraposição, por fim, também entre **dois regimes de método em filosofia**: o lógico (escolar, prosaico, mediante princípios, conceitos e esclarecimentos universalizáveis e de que se pode dar razão) e o místico-poético (baseado na intuição intelectual, no pressentimento, no sentimento subjetivo), que presume captar um segredo que todavia não se pode transmitir ou a cuja ‘revelação’ só acedem os adeptos ou membros da seita e do clube, mas não por explicações que seres racionais possam entender e sim por uma pretensa iluminação direta interior, por sentimentos ou pressentimentos que fundam uma crença (uma cultura hermética, portanto), que se faz passar por conhecimento de realidades transcendentais. Aqueles sabem que o seu trabalho é feito mediante conceitos, que analisam e explicam, e é mediante conceitos que esclarecem (dão razão e fundamentam) as suas ideias até onde isso seja possível, e só quando esse trabalho lógico – que é o verdadeiramente filosófico – estiver feito, «depois que os princípios foram conduzidos à sua pureza», eles consentem a si mesmos também o recurso à linguagem estética e poética, como um recurso didático mas também estético-retórico, «para vivificar aquelas ideias mediante uma exposição sensível, ainda que apenas analógica». Os «novos platônicos», porém, preenchem com imagens a sua penúria de conceitos e até de ideias que possam realmente comunicar a alguém (pois, dado o seu preconceito «clubista», não consideram que a verdade seja acessível e comunicável a todos) e assim até as imagens solares e da luz, que gostam de usarem profusão, se tornam opacas e cegas, uma vez que nada conseguem dar a ver.

De forma curiosa e muito significativa, todo este ensaio de Kant poderia ser lido como um trabalho de desconstrução do discurso filosófico metafórico-poético dos platonisantes, concluindo na lapidar declaração segundo a qual «no fundo toda a filosofia é prosaica» (*im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch*) (AA 08: 406). Mas o filósofo crítico realiza essa desconstrução mediante o recurso a uma subtil rede de metáforas ou analogias, como se assim mostrasse, de facto, como pode haver em filosofia um

uso pertinente da linguagem metafórica. Ao mesmo tempo, desse modo se faz ver como uma posição filosófica a respeito de um assunto, como é a filosofia especulativa ou teorética, é solidária ou cúmplice de posições bem determinadas também noutros assuntos e domínios como a política e a economia, só aparentemente distantes daquele.

3. Kant, intérprete e advogado de Platão

Como foi dito, o ensaio confronta também duas interpretações da filosofia de Platão: a de Kant, segundo a qual a proposta de Platão, genuinamente filosófica, se corretamente entendida, pode até ser recuperada pela filosofia crítica, e a do «neoplatónico» Schlosser e de outros «neoplatónicos», que macaqueiam Platão e dão da filosofia deste uma interpretação mística que promove a exaltação (*Schwärmerei*) sendo incapaz de reconhecer o seu genuíno alcance e valor filosófico. Do ponto de vista do assunto que diretamente nos ocupa aqui, o que sobretudo releva é este confronto entre duas interpretações do platonismo, a de Kant e a de Schlosser e de outros «neoplatónicos» afins. O filósofo crítico, que tinha a sua própria leitura do importante significado filosófico da proposta platónica e que estava mesmo convicto de ter entendido o profundo sentido filosófico da doutrina platónica das ideias melhor até, porventura, do que o próprio Platão o alcançara entender (*KrVA* 314/B370), considerava-se também autorizado a discutir algumas interpretações do platonismo reeditadas na sua época, mas que na verdade se podem considerar de proveniência antiga, as quais remetiam o pensamento do fundador da Academia para formas de misticismo, de fanatismo exaltado e de dogmatismo especulativo, todas elas filosoficamente estéreis ou até mesmo nocivas para os verdadeiros interesses da razão e da própria humanidade.

O tópico da relação de Kant com Platão e com o Platonismo foi um dos cultivados pela interpretação neokantiana do Kantismo, sendo o Platonismo e o Kantismo lidos aí preferentemente no âmbito de uma conceção de filosofia entendida sobretudo como «*Erkenntnistheorie*». Outros intérpretes houve, porém, que sublinharam a inspiração metafísica tanto da filosofia platónica como da kantiana, pondo em realce a afinidade entre ambos os filósofos também enquanto metafísicos. Outros, enfim, destacaram a originária inspiração ética de uma e outra filosofia. Não pretendo nem é possível reeditar aqui esses debates e confrontos hermenêuticos. Partindo do texto do ensaio de 1796, vou recapitular alguns dos principais *loci platonici* da obra de Kant e identificar e interpretar a leitura que Kant fazia de Platão e o que da filosofia platónica ele salva ou resgata e assume até na sua própria filosofia crítica. Por outras palavras: em que medida a filosofia crítica, sendo uma crítica do Platonismo, que é identificado re-

correntemente ora com o dogmatismo, ora até com o fanatismo exaltado (*Schwärmerei*) ou o misticismo, se apresenta também como uma radicalmente nova interpretação do Platonismo e, nesse sentido, representa ao mesmo tempo, histórica e filosoficamente falando, um efetivo resgate do seu núcleo filosófico mais importante – a doutrina das ideias –, não, por certo, como tendo um valor cognoscitivo do mundo inteligível, mas como tendo um inequívoco e indispensável valor ético-prático e também um não negligenciável significado estético e teleológico. Assim, da mesma forma que, na sua *Resposta a Eberhard*, Kant concluía que, mais do que o pretenso fiel discípulo de Leibniz, é o filósofo crítico quem consegue ser o melhor intérprete das teses do filósofo da harmonia e da monadologia, assim agora, contra Schlosser e outros «neoplatônicos», Kant mostra que aquele que melhor sabe identificar o real valor filosófico do platonismo é, na verdade, o filósofo crítico, o qual, pelo paciente trabalho da razão, desfaz as ilusões da metafísica e denuncia os vícios que se ocultam na invocação fácil da intuição intelectual e do sentimento como pedras-de-toque da verdade ou como credenciais para garantir o acesso a ela ou a posse dela.

Como acima disse, Kant encontra-se num momento de viragem no qual, por um lado, se deu um importante passo na recuperação do pensamento platónico e do Platonismo na cultura filosófica alemã, antes de mais, através da apropriação dos escritos platónicos, processo que culmina na tradução da obra completa do *corpus* platónico levada a cabo por Schleiermacher (já precedida de outras tentativas mais ou menos extensas) e, ao mesmo tempo, pelo reconhecimento da identidade do Neoplatonismo como sendo uma filosofia com características próprias, a princípio apreciada negativamente como uma forma degenerada de filosofia eclética (Brucker) que oferecia uma interpretação deficiente do Platonismo, mas no final do século XVIII e princípios do século XIX reconhecida já, pelos grandes representantes do Idealismo alemão, como uma filosofia dotada de um alto poder especulativo e sistemático. Com a sua severa crítica aos «neoplatônicos» ou filo-neoplatônicos do seu tempo, Kant contribuiu para esta divisão de águas e, no seu caso, sem dúvida, mais para recuperar o significado filosófico do Platonismo do que para que se viesse a reconhecer o potencial especulativo e filosófico do Neoplatonismo antigo, que, enquanto tal e diretamente, estava relativamente fora do seu horizonte de interesses.

Apesar de não ser muito extenso, o primeiro ensaio contra Schlosser traz à liça quase todos ou mesmo todos os tópicos relevantes de debate de Kant com o pensamento de Platão. E nesse recorrente debate releva, em primeiro lugar, a tese da originária inspiração matemático-geométrica da filosofia platónica e a perversa passagem feita pelo filósofo antigo das matemáticas às ideias e ao mundo inteligível (metafísico). Essa origem matemático-geométrica é a verdadeira matriz do platonismo. E igualmente to-

dos os seus vícios arrancam dessa sua inspiração, a qual, todavia, segundo o filósofo crítico, labora num equívoco: o de pensar que o mundo das ideias metafísicas é da mesma natureza do das ideias matemáticas. Segundo Kant, as matemáticas são relativas ao mundo sensível, ao contrário do que pensava Platão. Ainda assim Platão teria visto com acerto que o significado das ideias e o seu alcance residiam sobretudo no plano prático. Kant propõe na verdade uma exposição genética da filosofia de Platão, como que respondendo à questão: O que é que Platão quis e qual a genuína inspiração geral da sua filosofia? Tudo na filosofia platônica decorre da interpretação do conhecimento geométrico e do que nele está envolvido. Isso já se podia ler numa famosa página da Introdução à *KrV* sobre a qual se passa muito rapidamente sem se advertir que é um dos principais *loci platonicici*: aquele mesmo onde se diz que «a filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo o conhecimento a priori». A questão é: porque é que a razão é impelida a ir com os seus conceitos para além do campo da experiência? A resposta é simples e óbvia: porque ela tem, num certo tipo dos seus conhecimentos ou ciências, uma feliz amostra do êxito dessa possibilidade, que a justifica nessa sua pretensão: a matemática. Ela sente-se assim autorizada a estender esse mesmo procedimento aos objetos metafísicos, ao mundo supra-sensível das ideias da metafísica. Como se lê na *Crítica*:

«A matemática oferece-nos um exemplo brilhante de quanto se pode ir longe no conhecimento a priori, independentemente da experiência. É certo que se ocupa de objectos e de conhecimentos, apenas na medida em que se podem representar na intuição. Mas facilmente se deixa de reparar nesta circunstância, porque essa intuição mesma pode ser dada a priori e, portanto, mal se distingue de um simples conceito puro. Seduzido (A: Encorajado] por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites. A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vazio melhor ainda conseguiria desferir o seu voo. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos e, nas asas das ideias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não logravam abrir caminho, porque não tinham um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as suas forças para mover o entendimento.» (*KrVB* 8-9)

Este passo da *Crítica* é como que explicitado no ensaio de 1796, como segue:

«Platão, tanto matemático quanto filósofo, admirava nas propriedades de certas figuras geométricas, por exemplo, do círculo, uma espécie de conformidade finalística, isto é, uma aptidão para a resolução de uma multiplicidade de problemas, ou uma multiplicidade de resolução de um e mesmo problema (como por exemplo, na doutrina da geometria espacial) a partir

de um princípio, exatamente como se as exigências para a construção de certos conceitos de grandeza fossem postos intencionalmente neles, embora deles se pudesse ter a priori uma visão (*Einsicht*) e uma prova como necessárias. Porém, conformidade finalística é apenas pensável mediante <referência> do objeto a um entendimento como causa. Ora, como nós com nosso entendimento, enquanto faculdade de conhecer mediante conceitos, não podemos ampliar a priori o conhecimento além de nosso conceito (o que, contudo, na matemática efetivamente acontece): assim Platão tinha de admitir para nós seres humanos intuições a priori, as quais, porém, não teriam a sua origem primeira no nosso entendimento (pois o nosso entendimento não é uma faculdade de intuir, mas somente uma faculdade discursiva ou de pensar), mas num entendimento que seria ao mesmo tempo o fundamento originário de todas as coisas, isto é, no entendimento divino, cujas intuições mereceriam então ser chamadas diretamente arquétipos (ideias). Mas a nossa intuição destas ideias divinas (pois nós teríamos de pelo menos ter uma intuição a priori, se quiséssemos tornar compreensível para nós a faculdade de proposições sintéticas a priori na matemática pura) nos teria sido concedida apenas indiretamente com o nosso nascimento, como a cópia (*ectypa*), por assim dizer o perfil de todas as coisas, que conhecemos sinteticamente a priori. Mas que ao mesmo tempo teria comportado um obscurecimento dessas ideias mediante o esquecimento de sua origem: como uma consequência disso, o nosso espírito (doravante chamado alma) teria sido confinado num corpo, de cujos grilhões libertar-se gradualmente teria de ser agora a nobre ocupação da filosofia.» (AA 08:391)

Até aqui Kant retoma uma apresentação do pensamento de Platão que, quanto ao essencial, encontramos também na *KrV* (no já citado capítulo sobre as “Ideias”). A exposição explicita-se numa longa nota, que merece ser transcrita:

«Em todas essas inferências Platão procede pelo menos consequentemente. Ele indubitavelmente pensava, embora de modo obscuro, a questão que apenas há pouco tempo se expressou claramente: “Como são possíveis proposições sintéticas *a priori*?” Se ele pudesse ter adivinhado naquele tempo o que apenas mais tarde foi encontrado – de que certamente haveria intuições *a priori*, mas não do entendimento humano, contudo sensíveis (sob o nome de espaço e tempo); que por isso todos os objetos dos sentidos são para nós meramente fenômenos, e que mesmo as suas formas, que podemos determinar *a priori* na matemática, não são as das coisas em si mesmas, mas formas (subjettivas) de nossa sensibilidade, que portanto valem para todos os objetos de uma experiência possível, mas não também para um passo adiante – assim ele não teria procurado a intuição pura (a qual ele precisava para tornar o conhecimento sintético *a priori* compreensível a si mesmo) no entendimento divino e nos seus arquétipos de todas as coisas como objetos independentes; e então por exaltação ter acendido a tocha. – Pois ele teve muito bem a visão de que se ele na intuição, que se encontra na base da geometria, quisesse afirmar que se pode intuir empiricamente o

objeto em si mesmo, então o juízo geométrico e toda a matemática seriam simples ciência da experiência; o que contradiz a necessidade que (ao lado da intuibilidade) justamente é o que lhe assegura uma posição tão elevada entre todas as ciências.» (AA 08:391-392)

Em suma: Platão viu bem o problema e pensou-o com consequência e coerência: o problema é o de como são possíveis proposições sintéticas *a priori*. Mas foi a filosofia crítica que pela primeira vez formulou claramente a verdadeira questão platônica e lhe deu uma solução que Platão não podia dar, pela razão que a seguir se expõe. Kant auto-inscreve-se assim e inscreve a sua filosofia na linha da solução do problema platônico, como sendo aquele que pela primeira vez formula com clareza um problema com o qual Platão se ocupara e como aquele que apresenta para ele a solução que o filósofo antigo não estava em condição de poder dar. E isto pela razão de que, se o filósofo antigo percebeu bem como funcionava o pensamento matemático, interpretou erradamente a natureza deste e o nível da realidade – a ontologia – a que ele se refere: ele não se refere ao mundo inteligível, mas ao mundo sensível. A intuição que se invoca no pensamento matemático e geométrico não é uma intuição intelectual, mas uma intuição sensível, embora por certo *a priori*. Daqui as teses de Kant, opostas às de Platão: a geometria e a matemática são ciências do mundo sensível, que por certo supõem as intuições *a priori* do espaço e do tempo: *sensualium <igitur> datur scientia; intellectualium <autem> non datur scientia*. Só há, para os humanos, ciência das coisas do mundo sensível; mas não há para eles ciência dos objetos do mundo inteligível.

Num outro passo do ensaio, Kant interpreta a filosofia de Platão na linha inaugurada por Pitágoras: o filósofo ateniense fez com as figuras da geometria o mesmo que o filósofo de Samos fizera com os números da aritmética. E conclui:

«Portanto, era sobre a matemática que tanto Pitágoras quanto Platão filosofavam, na medida em que eles consideravam todo o conhecimento *a priori* (quer contivesse intuição ou conceito) como algo intelectual, e mediante esta filosofia acreditavam encontrar um segredo onde não há segredo algum: não porque a razão possa responder a todas as questões concernentes a ela, mas porque seu oráculo emudece quando a questão se eleva a um ponto tão alto que não tenha mais nenhum sentido.» (AA 08:392-393)

É dessa matriz matemático-geométrica e da ilusão que ela proporcionava de uma possibilidade de extensão indefinida do conhecimento que decorre o erro original dos dois filósofos antigos: o de estenderem à filosofia o que haviam descoberto nas matemáticas e de procederem em relação aos objetos metafísicos como se procede em relação aos matemáticos. E, da mesma forma; o de pensarem que a alma tem acesso direto aos arquétipos das coisas, à essência destas. Isso seriam precisamente as ideias. É esse livre-

-trânsito entre matemática e filosofia (metafísica) que está na base de todo o dogmatismo (e que fomenta também toda a exaltação e o misticismo): a pretensão de conhecer as coisas em si e de ter um conhecimento do mundo hiperfísico ou das realidades do mundo inteligível ou do mundo supra-sensível. Kant ocupou-se amiúde em apontar e denunciar esse erro. A *Crítica da razão pura* tem isso como visio principal (*KrVB* 740-766).

Um outro importante lugar platônico da obra de Kant é aquele em que o autor da *KrV* procede a uma singular interpretação das ideias de Platão, resgatando-as e recuperando-as para a sua filosofia crítica, mas mudando-lhe a função e a natureza (segundo eram tidas na tradição filosófica). Esse passo é bem significativo pelo seu conteúdo e pela forma: isto é pelo que revela do modo como Kant interpreta e se relaciona com a filosofia platônica (o seu principal tópico) e pelo que nela substantivamente valoriza e aprecia. É bem conhecido o passo da *Crítica*, mas não será descabido citá-lo:

«Platão servia-se da palavra ideia de tal modo que bem se vê que por ela entendi algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As ideias são para ele arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, mas esta já não se encontra no seu estado originário, e só com esforço pode evocar pela reminiscência (que se chama filosofia) essas antigas ideias agora muito obscurecidas.» (*KrVB* 370)

E prossegue:

«Não pretendo aqui empreender uma investigação literária para apurar o sentido que o sábio filósofo atribuía à sua expressão. Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversação corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objecto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por evzes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção.» (*KrVB* 370)

E depois desta consideração geral de hermenêutica filosófica, segue a interpretação:

«Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenómenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objecto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, têm a sua realidade e não são simples quimeras. Platão encontrava as suas ideias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual,

por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão... Assim é a ideia de virtude.» (*KrVB* 371)

Por conseguinte, as ideias para Platão têm um campo imediato e justo de aplicação que é o plano ético. Mas é claro que Kant sabe bem – observa-o numa nota – que o filósofo antigo «estendeu também o seu conceito aos conhecimentos especulativos, desde que fossem dados puros e completamente *a priori*, e mesmo à matemática, embora esta não tivesse o seu objeto noutra parte que não fosse a experiência possível.» Mas aí o filósofo crítico distancia-se do filósofo antigo, dizendo:

«Não posso segui-lo nisso, nem tão pouco na dedução mística dessas ideias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou; se bem que a linguagem elevada, de que se serve nesse campo, seja perfeitamente suscetível de uma interpretação mais moderada e adaptada à natureza das coisas.» (*KrVB* 371)

Na mesma linha, como já vimos, por várias vezes ao longo do ensaio de 1796, Kant desculpa Platão até de seus erros (que assim minimiza), preferindo sublinhar o seu genuíno mérito e assacando antes a exageros ou arroubos de linguagem os seus excessos, os quais seriam porém agravados pelos seus seguidores e nestes por certo já sem o talento filosófico do nobre antepassado que invocam. E assim escreve, apontando, uma pequena mas incomensurável diferença entre Platão e os novos platônicos como Schlosser:

«Platão, o académico, foi, embora sem culpa sua, o pai de toda a exaltação na filosofia (pois ele usou as suas intuições intelectuais só regressivamente, para explicar a possibilidade de um conhecimento sintético *a priori*, e não progressivamente, para ampliá-lo mediante aquelas ideias legíveis no entendimento divino. Mas eu não gostaria de confundir o Platão das Cartas (recentemente traduzidas ao alemão) com o primeiro. Este quer, além “das quatro coisas pertencentes ao conhecimento: o nome do objeto, a descrição, a exposição, e a ciência, ainda uma quinta [roda do carro], a saber, ainda o próprio objeto e o seu verdadeiro ser.” (AA 08:398)

E Kant cita Schlosser, expondo a experiência platónica:

“Ele <como filósofo exaltado> pretende ter apreendido essa essência imutável, que somente se deixa intuir na alma e pela alma e que nesta, porém, acende por si mesma uma luz como uma centelha que saltasse do fogo; do que ao mesmo tempo não se poderia falar, pelo menos ao povo, pois quem o fizesse imediatamente seria convencido da sua ignorância: pois toda a tentativa dessa espécie já seria perigosa, em parte pelo facto de que essas elevadas verdades <seriam> votadas a um grotesco desprezo, em parte pelo facto <que é aqui o único racional> que se permitiria à alma ser excitada por vãs esperanças e pela presunçosa ilusão de conhecimento de grandes segredos.” (AA 08:398)

Mas perante tal apresentação do platonismo feita pelo discípulo de Platão, o filósofo crítico pergunta:

«Quem não vê aqui o mistagogo, que não se exalta simplesmente por si mas ao mesmo tempo é um clubista [*Klubbist*] e, enquanto fala aos seus adeptos, torna-os distintos [*vornehm*] com sua pretensa filosofia, em contraposição ao povo (nome sob que se entendem todos os não-iniciados).» (AA 08:398)

Kant reconhece no filósofo antigo alguém que esclareceu com razões o problema do conhecimento. Em contrapartida, Schlosser, pretendo fiel discípulo e herdeiro de Platão, vê na filosofia do seu mestre-tutor uma iluminação que obscurece e que desemboca numa filosofia secreta, para adeptos de uma seita. Kant descobre em Platão um genuíno filósofo que usa a razão para esclarecer e que pode ser substancialmente recuperado pela filosofia crítica, mas não tanto do ponto de vista especulativo, quanto do ponto de vista prático (distinções que por certo seriam estranhas para o filósofo antigo); o discípulo neoplatônico, porém, vê no seu mestre o fundador de uma filosofia místico-hermética, que em vez de invocar a razão invoca uma intuição, uma iluminação ou visão (que não dá a ver) ou mesmo um pressentimento, um sentimento que não se deixam comunicar.

Depois de analisadas as consequências para a filosofia teórica da substituição do trabalho de análise conceptual pela intuição direta das essências, que leva, sem consciência dos limites da razão, à pretensão de conhecer o segredo do mundo inteligível e do supra-sensível, Kant analisa também as consequências dessa mesma filosofia no plano da filosofia prática, enquanto também aí se invoca, em vez da razão prática e sua lei, um obscuro sentimento como base da moralidade.

Comentando a frase de Schlosser e a sua metafórica solar expressa na frase «*Toda a filosofia dos homens pode apenas indicar a aurora; o sol tem de ser pressentido*», Kant replica, introduzindo a distinção entre **pressentir** e **pressupor**:

«ninguém pode pressentir um sol se não viu já um; pois poderia muito bem acontecer que no nosso globo à noite se seguisse regularmente o dia ... sem que, devido ao céu estar constantemente coberto, nunca se conseguisse ver um sol e, não obstante, todas as atividades seguissem o seu devido curso de acordo com essa mudança (do dia e da estação). Num tal estado de coisas, um verdadeiro filósofo, de facto, não poderia pressentir um sol [...], mas talvez pressupô-lo, para, mediante assunção de uma hipótese sobre tal corpo celeste, poder explicar aquele fenómeno, e também com sorte encontrá-lo.»

E continua, corrigindo a metáfora do neoplatônico Schlosser, a favor da sua própria interpretação prática do significado das ideias de Platão:

«Em verdade não é possível penetrar o sol (o supra-sensível) com o olhar

sem ficar cego. Mas vê-lo nos reflexos (da razão que ilumina moralmente a alma), e mesmo suficientemente em perspectiva prática, como o Platão antigo fazia, é totalmente factível.

Como já foi referido, Kant aponta a Schlosser o facto de, na incapacidade de apresentar provas precisas das suas ideias, aduzir, como se fossem argumentos, catadupas de analogias e de imagens poéticas. Mas o mais grave é que esta forma de pensar teofânica

«converte a ideia de Platão num ídolo, que só pode ser venerado supersticiosamente; ao passo que a teologia, que parte dos conceitos da nossa própria razão, estabelece um ideal que nos converte à adoração, já que este mesmo surge dos mais sagrados deveres, que são independentes da teologia.» (AA 08:401)

Por fim, o balanço de diferença entre a «nova filosofia alemã» do sentimento e a mais antiga (kantiana):

«A mais recente sabedoria alemã expõe à prova seu apelo de filosofar mediante o sentimento (não porventura como aquela, vários anos mais antiga, de mediante a filosofia pôr o sentimento moral em movimento e vigência), no que ele necessariamente tem de sair perdendo. Seu chamamento soa: “O indício mais seguro da autenticidade da filosofia humana não é que nos torne mais certos, mas que nos torne melhores”. – Mas não se pode pretender dessa prova que o melhoramento do ser humano (provocado pelo sentimento de segredo) seja certificado por um fiscal de moedas, cuja moralidade se já experimentada sobre o cadinho de privas; pois, em verdade, cada um pode facilmente ponderar o peso de boas ações, mas quem pode prestar um testemunho publicamente válido sobre quanto de moeda nobre elas possuem na disposição? E, não obstante, tal testemunho teria de existir, se por ele devesse provar-se que aquele sentimento em geral torna os seres humanos melhores [...] Portanto, nenhuma experiência pode fornecer a pedra-de-toque para tanto, mas essa tem de ser procurada unicamente na razão prática, como dada a priori. A experiência interior e o sentimento (que em si é empírico e com isso contingente) são excitados unicamente pela voz da razão (*dictamen rationis*), que fala a todos clara e distintamente e é apta para um conhecimento científico; mas uma regra prática própria da razão não é introduzida pelo sentimento, o que é impossível, pois se assim fosse aquela jamais poderia ser universalmente válida.» (AA 08:401-402)

E, como já atrás apontámos, Kant não teme recorrer à metafórica da voz e da audição – não a da luz e da visão – para dizer como surge na consciência o sentimento (o verdadeiro sentimento moral) e para mostrar o uso prático-moral que faz das ideias platónicas da razão:

«todo o ser humano encontra na sua razão a ideia do dever e estremece ao ouvir a sua voz de bronze, se nele se agitam inclinações que o tentam à desobediência contra ela. Ele está convencido de que, ainda que todas

as últimas conspirem unidas contra aquela, a majestade da lei, que a sua própria razão lhe prescreve, tem contudo indubitavelmente de prevalecer sobre todas elas, que, portanto, também a sua vontade é capaz de tal. Tudo isso pode e tem de ser representado ao ser humano, se não de modo científico, todavia nitidamente, para que ele esteja certo tanto da autoridade da sua razão auto-ordenadora, quanto dos seus próprios mandamentos; e nesta medida é teoria.» (AA 08:402)

E prossegue Kant, expondo o teor do peculiar sentimento, que, segundo a filosofia crítica, nasce da representação da lei moral na razão prática, e não inversamente (a lei moral do sentimento):

«Agora eu apresento o ser humano como ele se pergunta a si mesmo: Que é isso em mim, que faz com que eu possa sacrificar as mais íntimas tentações de meus impulsos e todos os desejos... a uma lei que que não me promete como compensação nenhum proveito e não ameaça com nenhuma perda a transgressão da mesma; sim, que eu por isso tanto mais reverencio, quanto mais rigorosamente ela ordena e quanto menos oferece em troca? Esta pergunta excita a alma toda mediante a admiração pela grandeza e sublimidade da predisposição interior na humanidade [...] E esta admiração é justamente o sentimento gerado a partir de ideias.» (AA 08:402-403)

Rematando a sua crítica do «princípio de querer filosofar mediante influxo de um sentimento superior» (AA 08:395), Kant diz que tal princípio é feito à medida do tom distinto, pois quem há que queira pleitear com o meu sentimento? Mas posso eu alguma vez tornar credível que este sentimento é algo mais do que meramente subjetivo em mim e que seja consonante com o de cada qual e valer objetivamente e como conhecimento, como intuição (*Anschauung*) e apreensão do objeto mesmo? Desse modo, o que tal invoca está e julga-se em grande vantagem sobre todos aqueles que em primeiro lugar têm de justificar-se para poderem vangloriar-se da verdade das suas asserções. E por isso pode falar no tom de um senhor (soberano) (*Gebietter*) que está dispensado do trabalho de provar o título da sua posse (*Titel seines Besitzes*). E o filósofo crítico faz ironia com a linguagem de Schlosser:

«Viva pois a filosofia a partir de sentimentos, que nos leva diretamente à própria coisa! Fora com a raciocinação [*Vernunftlei*] a partir de conceitos, que somente tenta pelo rodeio de traços gerais e que, ainda antes de ter uma matéria de que possa imediatamente lançar mão, exige previamente formas às quais possa submeter aquela matéria! E admitido que a razão também de modo nenhum terá de justificar-se ulteriormente a respeito da legitimidade da aquisição desses seus elevados conhecimentos [*hohen Einsichten*], permanece contudo um *Factum*: “A filosofia tem os seus segredos que *podem ser objetos do sentimento*» [*die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse*].» (AA 08:395)

Para além dos 3 níveis de assentimento tradicionalmente reconhecidos – saber, crença, opinião (*KrVB* 848) – os novos filósofos propõem um quarto: a «pré-sensação» (*Vorempfindung*), do que todavia não é objeto dos sentidos, o «pressentimento do supra-sensível» (*Ahnung des Übersinnlichen*). Há nisso a invocação de um certo «tacto místico» (*mystischer Takt*), o que representa um salto mortal dos conceitos para o «impensável» (*Undenkbar*), a pressuposição de uma faculdade de captação daquilo que nenhum conceito alcança, uma expectativa de segredos que vai até à «exaltação» (*Schwärmerei*). Mas, observa Kant, «pressentimento (*Ahnung*) não passa de uma «obscura pré-expectativa» (*dunkle Vorerwartung*) que contém a esperança de um esclarecimento, o qual, em problemas da razão, somente é possível mediante conceitos. Por conseguinte, prossegue o filósofo crítico, se aqueles conceitos são transcendentais e não podem levar a nenhum conhecimento próprio do objeto, eles necessariamente têm de prometer um sucedâneo do conhecimento, que só pode ser uma «comunicação sobrenatural ou iluminação mística» (*übernatürliche Mittheilung mystische Erleuchtung*)..., «o que é a morte de toda a filosofia» [*die der Tod aller Philosophie ist*]. (AA 08:396...398...405)

Em suma, perante tais arroubos exaltados, Kant sente-se na necessidade de contrapor a sua própria filosofia crítica à dos novos filósofos neoplatonizantes da visão, da intuição intelectual e do sentimento (ou do pressentimento), que recusam o trabalho do conceito, que transgridem o conhecimento do mundo sensível e pretendem ter acesso diretamente (por uma iluminação mística ou mediante uma comunicação sobrenatural) ao mundo supra-sensível, à essência mesma das coisas. Eles pensam ser filósofos, mas na verdade negam com a sua pretensa filosofia aquilo que a autêntica filosofia realmente é: efetivo trabalho de esclarecimento e análise conceptual, prestação responsável de provas perante seres racionais capazes de as julgar e compreender, e não um discurso de seita para adeptos dispostos a aceitar e a crer em mistérios e segredos que não entendem. Tais pensadores pensam ser fiéis discípulos de Platão, mas, na verdade, em vez de fazerem um efetivo favor ao seu mestre, só conseguem mostrar a inutilidade e mesmo a perniciosidade das suas pretensas doutrinas «platónicas». Fora o contrário disso, precisamente, o que se propusera fazer o filósofo crítico, interpretando e resgatando o genuíno significado filosófico do pensamento platónico.

O problema mente corpo e as propriedades dos fenômenos mentais segundo Searle

Marcos Antonio Alves

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP

Luana Camila Marques

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP

Resumo

Expomos, brevemente, a postura naturalista biológica proposta por Searle. Visamos apresentar, inicialmente, a solução de Searle ao problema da relação mente-corpo. Em seguida, tratamos da sua consideração de que as propriedades de fenômenos mentais tais como consciência, subjetividade, intencionalidade e causação mental não constituem dificuldades para a resolução deste problema.

Introdução

Desde os primórdios da história, o ser humano busca compreender a sua própria natureza. Tal anseio tornou-se uma das tarefas mais antigas da humanidade, seja no senso comum, na filosofia, ou em outras ciências. O ser humano procura explicar suas características, semelhanças e diferenças com os demais seres do universo. Em certa parte dessa investigação, encontra-se a concepção de que somos formados por uma mente e por um corpo. Neste contexto, por um lado, somos seres que pensam, que agem inteligentemente, que possuem sentimentos, emoções, comumente associadas a uma mente. Por outro lado, somos seres que ocupam lugar no espaço, que se locomovem fisicamente, fatores relacionados ao corpo.

Ocorre que as atividades físicas e mentais se encontram em constante interação. Um corte no dedo, por exemplo, pode causar certa angústia. Já uma depressão ou ansiedade pode causar cálculo biliar. Como explicar a relação existente entre a mente e o corpo? Tal explicação pressupõe, em alguma medida, saber o que eles são. Seriam a mesma coisa ou entidades distintas? Como seria possível explicar possíveis relações de causalidade entre eles? Tais questões compõem o conhecido problema da relação mente-corpo.

Na idade moderna, Descartes (1999a, 1999b, 1999c) propôs uma perspectiva a respeito do assunto que acabou tendo grande influência nos

estudos sobre a mente e sua possível relação com o corpo. Para este pensador, corpo e alma são substâncias distintas. A alma é substância pensante, não física, diferente do corpo, a substância extensa, física. Ambos estão estritamente ligados, conectam-se através de determinada glândula, localizada no cérebro, por meio dos espíritos animais. No entanto, dado que tal glândula e tais espíritos são de natureza física, parece-nos que a explicação da relação entre duas substâncias de natureza tão distintas fica em aberto. A abordagem cartesiana parece não esclarecer como algo físico pode estabelecer relações causais com algo não físico sem que isto afete o funcionamento do universo como um todo.

Dada a aparente insuficiência da resposta cartesiana, a relação mente-corpo passou a ser considerada um problema, principalmente para boa parte dos filósofos da mente. No século XX, em particular, várias perspectivas foram propostas com o intuito de resolver tal questão. Investigamos, neste trabalho, a alternativa proposta por Searle, a partir de sua abordagem naturalista biológica.

O objetivo deste artigo consiste na exposição dessa abordagem desenvolvida por Searle, observando de modo geral, a proposta de solução ao problema da relação mente-corpo. Inicialmente, apresentamos o problema da relação mente-corpo, explicitando em que medida ele é considerado um problema na concepção naturalista biológica. Em seguida, analisamos a proposta de solução apresentada por Searle à questão. Feito isso, expomos algumas características dos fenômenos mentais segundo a abordagem Searleana: consciência, intencionalidade, subjetividade e causalção mental. Mostramos porque, na concepção do autor, elas não podem ser consideradas empecilhos para a resolução do problema mente-corpo.

1. O problema mente-corpo e o naturalismo biológico

Searle (2006) propõe uma resposta ao problema da relação mente-corpo, subjacente à sua abordagem conhecida como naturalismo biológico. Um dos objetivos do autor é superar os problemas das teorias dominantes no estudo da mente, tanto as materialistas quanto as dualistas, em suas diversas versões. Em particular, dirige-se contra o funcionalismo, perspectiva relacionada à Inteligência Artificial, cuja pretensão consiste em replicar ou explicar a inteligência humana usando modelos computadores ou robôs, sistemas processadores de informação.

Na visão de Searle (2006), tanto os dualismos quanto os materialismos ou outras versões como o funcionalismo, não desenvolveram respostas adequadas ao problema da relação mente-corpo. No caso do dualismo substancial, desenvolvido por Descartes (1999b; 1999c), somos constituídos de duas substâncias. Por um lado, possuímos uma mente imaterial, indivisível,

imortal, na qual se encontram fenômenos como dor, alegria, medo, pensamento; por outro lado, possuímos um corpo corruptível, material, divisível, que ocupa lugar no espaço. Corpo e mente estão em constante interação causal. Um corte no dedo, por exemplo, pode provocar uma dor; um medo pode causar um movimento físico. O problema consiste em explicar essa interferência causal entre essas duas entidades opostas. Como explicar que fenômenos físicos causam fenômenos extra-físicos e vice-versa? Na concepção cartesiana, a glândula pineal é responsável por esta ligação. No entanto, a questão se mantém aberta, uma vez que tal glândula também faz parte do corpo. Ou seja, ainda seria preciso explicar como uma entidade de natureza física interage com uma entidade de natureza metafísica.

Outro tipo de dualismo é o de propriedades, defendido por pensadores como Nagel (2007). No dualismo de propriedades, a mente e o corpo não são duas substâncias ou mesmo entidades distintas, como na visão cartesiana. Em uma de suas versões mais populares, a única substância existente é a do cérebro, que possui certas propriedades físicas – materiais – e outras não-físicas. Estas últimas fogem ao domínio da observação e manipulação empíricas. O dualismo de propriedades é conhecido também por *monismo anômalo*. É monista por pressupor uma só substância quando falamos de mente-cérebro. É anômalo por admitir que esta mesma substância possui dois tipos de propriedades de natureza distintas. Suas propriedades não-materiais são exatamente os estados mentais, que não podem ser reduzidos nem explicados em termos puramente físicos. Segundo Nagel (2007, p. 34),

[...] a vida mental ocorre no cérebro, ainda que todas essas experiências, sentimentos, pensamentos e desejos não sejam processos físicos do cérebro. Isso significaria que a massa cinzenta dos bilhões de células nervosas dentro do seu crânio não é apenas um objeto físico. Embora tenha muitas propriedades físicas, uma grande quantidade de atividade química e elétrica, ali também ocorrem processos mentais.

No entanto, como explicar que as propriedades não físicas emergem, são causadas, surgem das propriedades físicas do cérebro? Para muitos pesquisadores, como Churchland (2004), os dualistas não explicam como a mente seria produzida a partir do cérebro. Churchland (2004) diz:

Comparemos o que o neurocientista pode nos dizer sobre o cérebro, e o que ele pode fazer com este conhecimento, com o que o dualista pode nos dizer sobre a substância espiritual, e o que ele pode fazer com estas suposições. Pode o dualista nos dizer qualquer coisa sobre a constituição interna da 'matéria-prima' da mente? Dos elementos que a constituem? Sobre leis que governam seu comportamento? Sobre as conexões estruturais da mente com o corpo? Sobre o modo de suas operações? Pode ele explicar as capacidades e patologias humanas em termos de suas estruturas e seus defeitos? O fato é que o dualista não pode fazer nada disto, porque nenhuma teoria detalhada da mente foi formulada [por ele].

As críticas aos dualismos em Filosofia da Mente se manifestam em várias perspectivas, como nas diferentes versões fisicalistas, conforme explicado por Alves (1999). Na maioria das vezes, elas acabam por negar a existência de uma mente ou reduzi-la ao físico. Grande parte destas concepções da mente, como os diferentes behaviorismos, materialismos, e até funcionalismos, tais como expostos por Churchland (2004), por exemplo, acabam negando ou negligenciando, de uma forma ou de outra, a existência dos estados mentais subjetivos e conscientes.

Um dos principais objetivos de Searle (1984; 2006) é eliminar a ideia de que tudo deva ser material ou imaterial. Nesse sentido, podemos aceitar os fatos óbvios da física – que o mundo é constituído inteiramente de partículas físicas em campos de força, por exemplo – sem, com isso, negar os fatos óbvios de nossas próprias experiências – que somos todos conscientes e que nossos estados conscientes têm propriedades fenomenológicas irreduzíveis bastante específicas, por exemplo. As visões materialistas da mente caracterizam a consciência, a intencionalidade e a subjetividade, de tal modo, que fazem parecer muito difícil o entendimento dos fenômenos mentais e a resolução do problema mente-corpo. Qualquer explicação satisfatória da mente e da sua relação com o corpo deve levar em consideração características como as acima citadas. “Se uma teoria da mente acaba por negar ou deixar de lado alguma delas, certamente está errada”, sentencia Searle (2006, p. 45).

Na concepção de Searle, o problema mente-corpo poderia ser facilmente resolvido a partir de uma nova postura, conhecida como naturalismo biológico. Tal abordagem envolve a teoria evolucionista de Darwin, a teoria molecular dos corpos, as neurociências, entre outras. Em sua postura, a mente não é uma entidade distinta ou existente independentemente dele.

Por mente, Searle (1984, p. 15) entende

[...] as sequências de pensamentos, sentimentos e experiências, quer conscientes quer inconscientes, que constituem a nossa vida mental. Mas o uso de termo “Mente” é perigosamente habitado pelos fantasmas das velhas teorias filosóficas. É muito difícil resistir à ideia de que a Mente é uma espécie de coisa ou, pelo menos, uma arena ou, pelo menos, algum tipo de caixa preta em que todos os processos mentais ocorrem.

Sua concepção é considerada naturalista biológica por pressupor um aparato biológico, ou pelo menos isomorfo a ele, para um sistema possuir fenômenos mentais. Para Searle (2006, p. 7), “Os processos e fatos mentais fazem parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática”. Os fenômenos mentais são, de fato, fenômenos biológicos, assim como a digestão, que ocorre no aparelho digestivo, sendo um processo natural.

De acordo com o pensador, os processos mentais possuem como causa o cérebro, mas não podem ser reduzidos a ele. No entanto, como explicar que o cérebro causa a mente que, não mesmo tempo, é característica do próprio cérebro?

O célebre problema da relação mente-corpo tem, segundo Searle (2006, p. 7), uma possível solução: “[...] os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro”. Nesse sentido, os fenômenos mentais são causados por processos que tem lugar no cérebro, mas não podem ser reduzidos a ele. Além disso, eles são realizados no próprio cérebro, por meio, dentre outras coisas, das relações neuronais, como as conexões sinápticas. Isso pressupõe uma nova concepção da noção de causalidade, uma vez que, de alguma forma, os fenômenos mentais causam a si mesmos.

Para Searle (1984), a noção de causalidade é definida de modo equivocado. Em geral, costuma-se dizer que, se X causa Y, o primeiro elemento, X, denominado de causa, é diferente do segundo elemento, Y, chamado efeito. Ambos são fenômenos distintos, envolvendo entidades distintas. Costumamos acreditar que toda causação ocorre dessa maneira, como, por exemplo, ocorrido no caso das bolas de bilhar tocando umas às outras. As relações causais entre a mente e o cérebro não podem ser explicadas a partir desse conceito usual, clássico, de causalidade. É necessário adotar um conceito de causação diferente, que possa explicar, da melhor maneira possível, essa relação entre mente-cérebro, ou, mais precisamente, entre os fenômenos considerados mentais e o cérebro.

Searle (1984) desenvolve, então, um conceito de causação, partindo da observação de algumas espécies de relações causais da natureza, como, por exemplo, no caso da água. O caráter líquido da água é explicado pela interação entre as moléculas que a compõem, descrito na fórmula H_2O . Em nível microscópico, a água é constituída por associações de átomos, não encontrados no estado líquido. Em nível macro, apenas o arranjo entre os átomos constitui o estado líquido da água. Embora possamos dizer que um sistema de partículas é sólido ou líquido, não podemos afirmar que esta partícula é sólida ou líquida. Não podemos, por exemplo, separar, em um copo d’água, uma molécula e atribuir-lhe a umidade ou a liquidez.

A partir do modelo exposto acima para o caso da água, é possível explicar as relações entre a mente e o cérebro, acredita Searle (1984). Os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, em nível micro, a partir das transmissões sinápticas dos neurônios. Embora possa dizer que “este cérebro sente dor”, não se pode afirmar que este neurônio tem dor. Por mais que fosse observado o cérebro, não seria possível afirmar que este neurônio tem dor. A dor é um fenômeno mental que existe e pode ser percebido apenas no nível macroscópico, assim como a liquidez da água.

Em suma, na posição Searleana, os fenômenos mentais são causados a partir do funcionamento do cérebro, mas não podem ser reduzidos a ele. Como ocorre tal causalidade, diz Searle (1984), é um problema que áreas como as neurociências precisam explicar. Feita esta brevíssima exposição da proposta searleana ao problema mente e corpo, a seguir, tratamos da relação do problema da relação mente-corpo com certas características dos fenômenos mentais: consciência, intencionalidade, subjetividade e causalção mental.

2. Características dos fenômenos mentais e o problema mente-corpo

Segundo Searle (1984; 2006), os fenômenos mentais possuem certas características que tornaram difícil, em particular para perspectivas como as fisicalistas, o tratamento do problema mente-corpo. São elas, a consciência, a intencionalidade, a subjetividade e a causalção mental. Em geral, tais perspectivas, comprometidas com os pressupostos das ciências naturais, não consideram essas características como fundamentais para o estudo da mente, dado o seu caráter de individualidade ou de extrapolação da possibilidade de avaliação empírica.

Searle (2006) afirma que, nas ciências naturais, em particular, nas neurociências, nos estudos sobre fenômenos mentais, as características como as acima citadas não costumam fazer parte da sua agenda. Isso por não serem passíveis de tratamento por meio de categorias objetivas de explicação, de terceira pessoa, ou por não constituírem problemas genuínos, mas, antes, mistérios ou pseudoproblemas. Desta forma, os estudos científicos acabam fazendo uma descrição da linguagem, cognição ou estados mentais em geral sem levar em conta aspectos como a consciência e a subjetividade, enquanto propriedades dos fenômenos mentais.

Em sua abordagem, Searle (1984) procura adequar a sua postura aos requisitos científicos sem, com isso, descartar características dos fenômenos mentais tais como as citadas acima, como procuramos mostrar a seguir.

Para Searle (2006), a consciência é uma das características fundamentais dos fenômenos mentais e não pode ser desconsiderada nos estudos sobre a mente. Ela é considerada uma propriedade mental, biológica e emergente do cérebro. De acordo com as teorias materialistas e dualistas, o caráter “mental” da consciência faz com que torne impossível que ela seja considerada uma propriedade física. Para os dualistas, em um sentido geral, ela é um elemento irreduzível ao físico. Para os materialismos, em geral, por não ser passível de objetivação, não faz parte da agenda científica, não sendo considerada, a sua natureza, um problema científico. De acordo com Searle (1998), a consciência é biológica, no sentido de ser

uma característica de nível superior do cérebro; a consciência, enquanto mental, é biológica, e também física. Emergente, no sentido de ser uma propriedade originada, causada por sistemas de neurônios. Na perspectiva Searleana, essas propriedades da consciência são um forte obstáculo, que dificulta a compreensão da consciência enquanto característica biológica de organismos.

A consciência é o fato central da existência humana. Sem ela, os aspectos humanos de nossa existência, como linguagem, inteligência, crenças, desejos, não seriam possíveis. Não há como estudar os fenômenos da mente, sem estudar a consciência. Isto porque os fenômenos mentais são relacionados à consciência, ambos são processos das relações cerebrais. Essas relações são de ordem natural biológica, cerebral. No entanto, não envolvem somente a constituição física do cérebro. Caso contrário, poderíamos identificar nossos estados mentais como dor, desejo, crenças, a partir da observação dos estados físicos, como desejam alguns materialistas¹, criticados pelo filósofo em questão.

Na perspectiva de Searle (2006, p.133),

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose.

A consciência é uma característica biológica ordinária do mundo. Somos conscientes, possuímos uma consciência, ela é o ponto central da mente. Somos seres cientes, conhecedores de nossos desejos, dores, sentimentos, pensamentos. A partir dela surgem as noções mentais como a inteligência, intencionalidade, subjetividade, causação mental, dentre outras. Essas só podem ser compreendidas como mentais através de sua relação com a consciência. Por essa razão, Searle (2006) pretende situar a consciência dentro da concepção científica do mundo, sem reduzi-la ao físico.

Na concepção Searleana, os estados e processos mentais conscientes possuem uma característica particular, a subjetividade. Elas adquirem um modo de existência subjetivo, de primeira pessoa. Quando duas pessoas sofrem um pequeno corte no dedo, por exemplo, o sentimento de dor causado nelas é, possivelmente, diferente, ambas com intensidades ou qualidades distintas. Esse é um problema ontológico e não epistêmico, pois os estados mentais acontecem em mim e são para mim. É um acesso privilegiado. Somente “eu” tenho acesso direto, se é que alguém o tem, aos meus sentimentos, dores, pensamentos etc., embora possa compartilhá-los através da linguagem, comportamento físico etc. A sua existência se dá em primeira pessoa; nesse sentido a consciência é subjetiva.

1. Os argumentos gerais contra as perspectivas materialistas, como as teorias da identidade mente-cérebro, podem ser encontradas em Alves (1999).

Este aspecto de subjetividade dificulta a inserção dos fenômenos mentais subjetivos à concepção científica da realidade, que pensa a realidade como objetiva. Uma vez que a ciência possui o caráter de objetividade, a própria realidade torna-se objetiva. Qualquer fenômeno caracteriza-se por ser observável empiricamente e passível de explicação objetiva. Isso impede que a consciência, sendo subjetiva, seja passível de estudo científico. Mas, defende Searle, supor que a realidade tenha que excluir a subjetividade para ser objetiva é um grande equívoco que se apresenta diante de nós. A ciência é um conjunto de saberes objetivos que podemos enunciar sobre o mundo e a subjetividade dos estados mentais, a consciência, é uma dessas características que a ciência deve tentar explicar. A subjetividade pertence à realidade, por isso é um fato científico, sendo um objeto como qualquer outro, argumenta o filósofo.

Outra característica da mente que parece difícil de inserir dentro de uma concepção científica da realidade é a intencionalidade; característica pela qual nossos estados mentais se referem, ou são acerca de alguma coisa diferente deles mesmos.

Para Searle (1984, p.21),

A propósito, intencionalidade não se refere justamente a intenções, mas também a crenças, desejos, esperanças, temores, amor, ódio, prazer, desgosto, vergonha, orgulho, irritação, divertimento, e todos aqueles estados mentais (quer conscientes ou inconscientes) que se referem a, ou são acerca do Mundo, diverso da mente.

Há vários problemas referentes à intencionalidade que possuem certa semelhança com os da consciência. Dentre eles, estão as questões acerca de como os estados mentais podem se referir a algo? Como podem ser acerca de alguma coisa?

Segundo Searle (2006), a maior parte de nossa consciência é intencional. Os estados mentais são sempre dirigidos a alguma coisa. Portanto, qualquer estado consciente é dirigido a algo. Desse modo, em Searle (2006, p.188), na maioria dos casos, “[...] a consciência é verdadeiramente consciência de algo, e o “de” em “consciência de” é o “de” de intencionalidade”.

Há uma distinção entre os tipos de intencionalidade que atribuímos aos fenômenos mentais. A primeira espécie de atribuição é a intencionalidade intrínseca que, para Searle (2006, p.118), seria “[...] um fenômeno que seres humanos e determinados outros animais têm como parte de sua natureza biológica”. Essa intencionalidade é atribuída a um estado mental real, intencional, a si mesmo, como, por exemplo, estou com fome agora, porque não tive nada pra comer o dia todo. Se esse enunciado for verdadeiro, então há em mim uma sensação de fome que, por sua vez, possui uma intencionalidade, por envolver um desejo de comer. Devido a esse

fato, alguns animais, que têm sede, fome ou outros estados desta natureza, podem apresentar fenômenos mentais conscientes e intencionais.

Outro tipo de atribuição aos fenômenos mentais é a intencionalidade *como-se* e *derivada*. A intencionalidade *como-se* não atribui nenhum tipo de intencionalidade, pois, é como-se tivesse intencionalidade; é usada para falar metaforicamente, como, por exemplo, minhas flores estão com sede, realmente com sede, porque não foram regados durante uns dias. Assim, nesse enunciado, se poderia dizer que as flores estariam com sede mesmo que não suponha sequer por um momento que elas estivessem com sede. A intencionalidade derivada, por sua vez, diz respeito à atribuição de intencionalidade a uma sentença, que significa aquilo que afirmo que seja. Assim, não é uma intencionalidade intrínseca ao sistema, mas apenas uma forma de intencionalidade expressa pelo falante.

Os estados mentais possuem intencionalidade intrínseca, porém, o termo “intrínseco” pode estar sujeito a interpretações equivocadas. Segundo Searle (2006, p.120), “[...] por “intencionalidade intrínseca”, quero dizer a coisa real em oposição à mera aparência da coisa (*como-se*), e em oposição a formas derivadas de intencionalidade, como sentenças, imagens etc.” Desse modo, é denominado como intrínseco não no sentido de que isso seja um mistério, em que nem a ciência ou a filosofia podem alcançar a compreensão, mas, que a todo instante possuímos estados intencionais intrínsecos, como, por exemplo, o desejo de ir a uma festa, ou o impulso de ir até o quarto. Todos estes elementos são reais e não apenas algo como mais ou menos (*como-se*), ou algo que seja o resultado de atitudes das coisas (*derivados*).

O quarto problema exposto por Searle como sendo passível de explicação científica e fundamental para a compreensão dos fenômenos mentais, é como os eventos mentais podem causar eventos físicos e vice-versa. Como seria possível explicar a relação entre os nossos pensamentos com as ações do corpo? Essa questão constitui o problema da causação mental.

Segundo Searle (1984), os pensamentos ocorrem a partir de atividades cerebrais. Tais atividades causam movimentos corporais, pois os estados e processos mentais são características do cérebro. Os estados mentais possuem dois níveis de descrição no cérebro, sendo um nível superior, em termos mentais, e outro nível inferior, em termos fisiológicos. Para ilustrar esta distinção, tomemos, como exemplo, o fato de que a elevação da perna causa um movimento da perna. Ao nível superior da descrição, o querer elevar a minha perna causa o movimento da perna; já, ao nível inferior da descrição, haveria uma série de transmissões sinápticas entre meus neurônios, que resultaria no movimento dos músculos.

Essas quatro características, a consciência, a subjetividade, a intencionalidade e a causação mental, fazem parecer o problema mente-corpo intratável, diz Searle (1984). No entanto, são fundamentais para nossas vidas

mentais. De fato, temos estados mentais, alguns são conscientes, muitos possuem intencionalidade, todos têm subjetividade, e a maioria funciona causalmente na determinação de fenômenos físicos no mundo.

Em suma, os seres humanos são seres conscientes, que possuem intencionalidade, subjetividade, relacionam-se causalmente com o ambiente, com o mundo físico; os fenômenos mentais são causados por elementos biológicos do próprio cérebro; são formados em nós pela nossa constituição biológica. Uma concepção do mental que não leve em consideração as características dos fenômenos mentais não pode ser considerada uma boa concepção do mental.

Considerações finais

Nas seções anteriores, apresentamos, brevemente, a postura naturalista biológica proposta por Searle e a sua resposta ao problema da relação mente-corpo. Também tratamos da sua consideração de que as propriedades de fenômenos mentais tais como consciência e subjetividade não constituem dificuldades para a resolução deste problema.

Searle, além de fazer algumas críticas às abordagens consolidadas acerca dos fenômenos mentais, como as dualistas e materialistas, desenvolve uma possível solução para este problema. De acordo com o pensador, o problema da relação mente-corpo pode ser facilmente resolvido se adotarmos uma postura naturalista biológica. Os fenômenos mentais são causados por processos que tem lugar no cérebro, mas não são reduzidos a ele. Tal pensador afirma ser das neurociências, em especial, a tarefa de mostrar e explicar a conexão causal efetiva entre fenômenos mentais e físicos.

Acreditamos que, assim como a proposta cartesiana é insuficiente para a explicação da relação mente-corpo, as teorias fisicalistas surgidas posteriormente tampouco satisfazem de forma adequada o problema. Aceitar que somos seres constituídos apenas da matéria, como, afirmam os materialistas, é negar a existência e essência de fenômenos mentais como, crenças, desejos, intenções, dentre outros. Por outro lado, aceitar que possuímos uma alma (não física) e um corpo (físico), ambos de naturezas distintas, é cair em algum tipo de dualismo que dificulta a resolução do problema mente-corpo.

Não descartamos a ideia de que a abordagem naturalista biológica, tal como desenvolvida por Searle, possa contribuir, de alguma forma, para o fortalecimento da intenção da naturalização dos fenômenos mentais, trazendo o estudo dos fenômenos mentais como pertencentes ao campo científico, não desprezando seus aspectos subjetivos, o que leva acreditar na hipótese de uma redescoberta da mente. Afinal, não podemos negar que, com o avanço da ciência, as limitações sobre a compreensão do problema

mente-corpo se tornaram melhor explicadas.

Entretanto, a relação mente-corpo permanece ainda um problema. Continuamos carentes de uma perspectiva teórica capaz de solucioná-lo adequadamente. Acreditamos que, através de estudos mais avançados e ousados, a partir dos quais possam ser melhor explicadas nossas atividades físicas e mentais, pode ser possível uma solução ao problema. Não sabemos se esse problema terá futuramente uma solução definida, absoluta, irrefutável. No entanto, é possível apenas adotar uma teoria a partir da qual seja possível satisfazer os requisitos de uma boa abordagem explicativa da relação mente-corpo.

Bibliografia

- ALVES, M. A. *Mecanicismo e inteligência: um estudo sobre o conceito de inteligência na ciência cognitiva*. Marília: Universidade Estadual Paulista, 1999. (Dissertação de Mestrado)
- CHURCHLAND, P. M. *Matéria e Consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo-SP: Editora UNESP, 2004.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. In: Os pensadores. São Paulo-SP: Editora; Nova Cultural, 1999a.
- _____. *Metafísicas*. In: Os pensadores. São Paulo-SP. Editora, Nova Cultural, 1999b.
- _____. *Paixões da Alma*. In: Os pensadores. São Paulo-SP: Editora; Nova Cultural, 1999c.
- NAGEL, T. *Uma breve introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SEARLE, J. *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- _____. *O mistério da consciência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- _____. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins fontes, 1995.

A filosofia e as suas divisões

Uma questão de metafilosofia

Maria Leonor L.O. Xavier
Universidade de Lisboa

Resumo

A filosofia torna-se metafilosofia, quando se autoquestiona e reflecte sobre si própria. Tal como na vida humana há fases propícias para o autoquestionamento, como a juventude para o equacionamento do futuro e a grande maturidade para o balanço do percurso, assim também a filosofia tem registado momentos mais ou menos recuados de autoquestionamento ao longo da sua história. E, como já é longa a sua história, a filosofia encontra no presente um momento propício a uma reflexão de balanço, interessada, ao mesmo tempo, numa perspectiva de futuro. Entre as diversas questões metafilosóficas possíveis, propomo-nos aqui aflorar a questão da relação da filosofia com as suas diferenças internas, como sejam as divisões disciplinares e as correntes filosóficas. Trata-se, pois, de uma dupla questão, conforme se considere as diferenças constituídas pelas disciplinas ou aquelas que são aduzidas pelas correntes.

Por um lado, como é que a pluralidade disciplinar afecta a unidade da filosofia?

Por outro lado, será que a pluralidade de correntes filosóficas afecta a tal ponto o conceito de filosofia que o tornará equívoco?

No âmbito da sua formulação, não podemos deixar de ponderar resposta a esta dupla questão.

1. As divisões curriculares: perdas e ganhos

A questão da relação da filosofia com as suas diferenças internas é uma questão metafilosófica que atinge profundamente o cerne da própria filosofia: trata-se da questão de saber se a filosofia é una ou múltipla, ou, em suma, da questão da unidade ou multiplicidade da filosofia.

Extremando os lados da questão, podemos formulá-la assim: a filosofia é uma só ou há irredutivelmente várias e até muitas?

Talvez fosse mais fácil abordá-la e estudá-la, se a filosofia fosse uma só, mas a verdade é que, quando começamos a estudá-la, deparamos com uma realidade múltipla e diversificada: a pluralidade de disciplinas filosóficas e também a pluralidade de escolas e correntes filosóficas, i.e., de modos diferentes de encarar e conceber a própria filosofia.

Como lidar, então, com a diferença em filosofia: é ela acidental, funcional e, no fundo, subsumível numa unidade essencial? Ou, pelo contrário, as diferenças em filosofia são irredutíveis e constituintes do modo de ser próprio dessa forma de saber, ou de aspiração ao saber, que é a filosofia?



Retomemos a inspiração dos nossos antepassados gregos, que nos ensinaram a filosofar, e que começaram por indagar os princípios primordiais da realidade: o que era, para eles, a filosofia? Tendo em conta que esses princípios começaram por ser identificados com elementos materiais do mundo sensível e natural, a filosofia grega mais antiga era, sobretudo, uma física, ou uma filosofia da natureza.

Costumamos reconhecer que Sócrates transformou em máxima filosófica a inscrição délfica – “conhece-te a ti mesmo” –, recomendando a seguinte cautela: não devemos presumir saber sobre o mundo à nossa volta se nos ignorarmos a nós próprios.

A filosofia descobriu, então, o caminho da introspecção, do qual a filosofia de Platão é já uma expressão resultante: o conhecimento inteligível do mundo das formas é um conhecimento introspectivo, que a linguagem apenas pode estimular, bem como a experiência sensível, se não for para distrair.

A filosofia de Platão pode ter motivos ou temas privilegiados, como a virtude e a cidade, mas não tem propriamente divisões. Platão apenas recomendava a aprendizagem das disciplinas matemáticas como propedêutica adequada para a filosofia, pelo treino de abstracção ou desprendimento do sensível, que elas facultam.

No entanto, Platão fundou uma escola, a Academia, e, nela cedo terá nascido uma das mais antigas divisões curriculares da filosofia (julga-se que, com Xenócrates): a divisão em lógica, física e ética.

Esta divisão da filosofia teve bastante sucesso na Antiguidade tardia, tendo-se tornado uma divisão corrente¹, para o que terá contribuído o facto de ter sido especialmente adoptada pela escola estóica.

Qual o significado desta divisão e, porventura, a razão do seu sucesso?

Se bem atentarmos, trata-se de uma divisão que assinala certa diferenciação de campos, que não afecta a unidade da filosofia. Acalentando a crença fundamental na racionalidade do real, a filosofia era, então, o caminho de apreensão da razão em todas as coisas: desde logo, no pensamento humano, e é a lógica; mas também no mundo da natureza, e é a física; e,

1. «Cada um sabe que todas as filosofias helenísticas aceitaram moldar-se no quadro tripartido – lógica, física, ética – que apareceu, segundo se julga [de acordo com Sexto Empírico], na Antiga Academia com Xenócrates; ora se compararmos este programa com aquele muito mais vasto que a filosofia verdadeiramente enciclopédica de Aristóteles abrangia, apercebemo-nos de que ele deixa de fora aquilo que este designava, como vimos, as “ciências poiéticas” (retórica, poesia e, num certo sentido, dialéctica) e nas “ciências teoréticas”, as matemáticas; dito de outro modo, o programa das artes liberais torna-se, falando propriamente, exterior ao da filosofia, mas esta supõe, exige o estudo prévio daquelas.» H.-I. MARROU, «Les Arts Libéraux dans l'Antiquité Classique», in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale* (Montréal, 1967), Montréal/ Paris, Institut d'Études Médiévales – Vrin, 1969, pp.12-13 (Trad. port. nossa).

ainda, nos comportamentos e costumes humanos, e é a ética. O princípio de unidade da filosofia é a razão, que não está apenas naquele que pensa mas também naquilo que é pensado.

O que aconteceu, até hoje, a tal divisão da filosofia e às disciplinas que a compõem?

A divisão perdurou durante a Idade Média. A física desprendeuse e autonomizou-se da filosofia na Idade Moderna, nomeadamente com Newton, a quem atribuímos habitualmente a fundação da física moderna. A lógica permanece dentro do currículo da filosofia, mas também já se desprende da filosofia no seu desenvolvimento autónomo, como ciência matemática. Da antiga divisão tripartida da filosofia, permanece, como disciplina irredutivelmente filosófica, a ética.

*

A ética, entretanto, também faz parte de uma outra divisão da filosofia, igualmente antiga, que remonta a Aristóteles², e que foi ainda mais influente a longo prazo no destino da filosofia e da cultura dos saberes em geral: a divisão da filosofia em teórica e prática.

Esta divisão aristotélica deixa a lógica de fora, como uma disciplina propedêutica e instrumental para todo o saber. Neste sentido, de disciplina propedêutica e instrumental, a lógica continua a ter cabimento no currículo das disciplinas de filosofia, mesmo que já não confine com o teor da lógica aristotélica.

Mas a filosofia era, para Aristóteles, um grande projecto de saber, verdadeiramente, enciclopédico. Com efeito, a filosofia teórica e a filosofia prática não eram simplesmente duas disciplinas distintas, mas sim dois grupos ordenados de disciplinas, que cobriam todo o domínio dos saberes humanos mais elaborados.

A filosofia teórica, por um lado, incluía a física, as ciências matemáticas e a teologia, numa progressão das causas particulares e próximas para as causas universais e primeiras, que é também uma progressão em abstracção, i.e., um processo de separação relativamente ao particular e imediato.

O que é que aconteceu a estas disciplinas até ao presente?

A física, como já referimos, autonomizou-se da filosofia na Idade Moderna. As ciências matemáticas sempre tiveram um desenvolvimento próprio, fosse qual fosse o tipo de interesse que nelas tivesse a filosofia – fosse como ciências propedêuticas (Platão), fosse como partes integrantes (Aristóteles), ou, ainda, como objecto de estudo epistemológico (filosofia da matemática). A teologia, por seu turno, sendo uma disciplina originariamente filosófica, migrou para o domínio da religião. Ficou no seu lu-

2. Cf. *Metafísica* VI, 1025 b 1 – 1026 a 30; *Ética Nicomaqueia* VI, 1139 a 27.

gar a metafísica, também chamada “ontologia” a partir do séc. XVII, que trata do ser, não só sensível mas também inteligível, não só material mas também imaterial, não só existente mas também possível, não só particular mas também universal, não só finito mas também infinito, etc. Deste modo, a metafísica trata de todos os contrários em que se pode dividir o ser, nem que seja apenas conceptualmente, e, por isso, é uma disciplina mais ampla do que qualquer ciência específica, e permanece no terreno da filosofia, apesar das múltiplas desconstruções e proclamações de morte na filosofia posterior a Kant.

Entretanto, para além da filosofia teórica, pertence ao legado aristotélico a separação e divisão da filosofia prática. Esta incluía a ética individual, a economia doméstica e a política, numa progressão óbvia do domínio do individual para o colectivo.

O que é que aconteceu a estas disciplinas até ao presente?

A política autonomizou-se e desprendeceu-se da filosofia na Idade Moderna, nomeadamente com Maquiavel, a quem atribuímos habitualmente a separação da política. A economia não só se ampliou a novas escalas, como a dos Estados nacionais, ou, mesmo, a escala global (economia mundial), como se autonomizou também como ciência. A ética, de novo, permanece como disciplina filosófica, mas ampliando o alcance do valor moral da acção humana para além da relação do homem consigo próprio e com o seu semelhante, à relação com a vida em todas as suas formas (bio-ética e ética animal) e à relação com o ambiente e a Terra (ética ambiental). Estes desenvolvimentos exigem pontes interdisciplinares.

*

As duas antigas divisões curriculares da filosofia, a divisão tripartida e a divisão aristotélica, são aquelas que ainda hoje se repercutem nos currículos dos cursos de Filosofia, ao nível das disciplinas nucleares. Assim, conserva-se a lógica, de acordo com as duas tradições, mas com o carácter instrumental que Aristóteles, sobretudo, lhe conferiu, e não obstante a autonomia científica que, entretanto, adquiriu. Igualmente de acordo com as duas tradições, conserva-se a ética, porventura a disciplina que permanece mais irredutivelmente filosófica, não obstante ser desde sempre um campo de interesse partilhado pela religião. De acordo com a tradição aristotélica, preserva-se a metafísica, mesmo que no fio da navalha, isto é, em exercício constante de auto-questionamento. E na continuidade da viragem socrática para a introspecção, desenvolveu-se a psicologia, que veio a conquistar autonomia científica desde o séc. XVIII, embora a filosofia nunca tenha deixado de reivindicar a sua abordagem no âmbito de disciplinas, como a epistemologia, ou a filosofia do conhecimento e da mente. Acresce ainda

a estética, com autonomia disciplinar adquirida desde o séc. XVIII³, que figura hoje entre as divisões curriculares da filosofia, embora partilhando o seu campo de interesse com todas as artes.

Esta é, aliás, uma característica dos saberes no nosso tempo: por especializados que sejam, eles são sempre perspectivas que nunca esgotam o conhecimento do campo de interesses que partilham entre si, o que torna a interdisciplinaridade inevitável. A filosofia, que também tem experimentado os rumos da especialização, não pode deixar de confrontar-se com esta inevitabilidade. A interdisciplinaridade inevitável significa, sobretudo, que o saber se caracteriza não só pelo seu objecto próprio como também pela perspectiva que constitui. É certo que a filosofia sofreu a perda de disciplinas que outrora lhe pertenceram e se autonomizaram como ciências, como a física e a lógica. Todavia, mais do que disciplinas, a filosofia perdeu a exclusividade nos seus tradicionais campos de interesse. Esta não exclusividade é, porém, um traço comum a todos os saberes especializados. Se é uma perda para a filosofia, trata-se de uma perda que a filosofia tem condições de suportar sem se perder a si mesma, dado o largo espectro de interesses que tem integrado ao longo da sua história – que vão da ordem física à ordem social, passando pelo domínio da interioridade humana – e que é, por isso mesmo, capaz de partilhar com outros saberes.

*

Entretanto, a filosofia tem desenvolvido, pelo menos desde o séc. XVIII, um conhecimento sistemático da sua história, que veio para ficar, e que se estratifica, nos actuais currículos de filosofia, em quatro disciplinas de história da filosofia, filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea. Com as disciplinas de história da filosofia, que estudam a tradição e o património do pensamento filosófico, percebe-se que já não é só o mundo da natureza que interessa à filosofia, mas também o mundo da cultura, ao qual pertence o legado patrimonial da filosofia.

Mas, entendamo-nos: ainda que as produções do pensamento filosófico pertençam especificamente ao foro da cultura intelectual, esta é uma camada que se integra, por sua vez, num sentido mais amplo de cultura, que abrange tudo aquilo que com homem advém e se acrescenta à natureza. É este sentido mais amplo de cultura, segundo o qual cultura e civilização são conceitos muito afins, que nos permite compreender o desdobramento actual da filosofia em múltiplas novas divisões curriculares, que são fundamentalmente divisões de filosofia da cultura, no seu sentido mais amplo.

Na verdade, a mediação do mundo civilizacional entre o homem e

3. Pela mão de Alexander Gottlieb Baumgarten, autor de *Aesthetica*, t.I, 1750.

a natureza tem vindo a ganhar cada vez mais expressão em filosofia. São aquisições do mundo civilizacional humano, a linguagem, a história, a sociedade. Daí que estas realidades da civilização humana mereçam a atenção da filosofia, através de disciplinas temáticas, como a filosofia da linguagem, a filosofia da história e a filosofia social e política.

São também aquisições civilizacionais, a própria filosofia, a ciência, a religião e a arte. A reflexão sobre estas realidades do mundo da cultura ou da civilização humana deu origem a novas disciplinas temáticas.

A filosofia perdeu a física, mas tem agora, mesmo que de forma partilhada com as ciências autónomas, a filosofia da ciência ou epistemologia, que solicita novas divisões ou diferenças internas: seja a filosofia das ciências da natureza e da vida, no âmbito da qual voltam a ter cabimento questões clássicas da filosofia, como a da origem do universo ou a da essência da vida; seja a filosofia das ciências matemáticas, isto é, das ciências que já foram propedêuticas e integrantes da filosofia, e continuam a fornecer matéria de reflexão filosófica, nomeadamente, sobre a natureza do conhecimento *a priori*; seja a filosofia da técnica e da tecnologia, que obtém hoje uma premência nunca antes sentida, e, nessa medida, pode dizer-se “nova”, devido ao imenso progresso tecnológico da ciência moderna; seja, ainda, a filosofia das ciências humanas, que continua a reivindicar para estas ciências uma dignidade própria, irreduzível às ciências da natureza⁴.

A filosofia perdeu a teologia, mas tem agora a filosofia da religião.

No âmbito da estética, ganhou ênfase a filosofia da arte.

O desenvolvimento autónomo das ciências que se desprenderam da filosofia não causou o fim da filosofia, pois foi compensado por uma transformação nos interesses da própria filosofia: uma nova viragem no seu olhar – da natureza para a cultura – porque entre nós e a natureza medeia uma camada de realidade incontornável, que é a da cultura científica, religiosa, artística, etc.

*

Entretanto, no domínio da ciência, formaram-se novas dualidades que desafiam a unidade da filosofia, tal como já a dualidade de filosofia teórica e prática punha em causa a unidade da filosofia aristotélica.

Quando há dualidades irresolúveis ou irreduzíveis, a solução de unidade é habitualmente a da ordenação que estabelece o primado de um lado sobre o outro. Assim fez Aristóteles, ao ordenar à filosofia teórica a filosofia prática sob a filosofia teórica, assumindo a superioridade daquela.

4. Pelo menos desde Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo da vida, do espírito e da historicidade, que defendeu a irreduzibilidade das ciências do espírito.

Uma questão que a cultura científica contemporânea coloca à filosofia é a da redução ou ordenação da dualidade de ciências duras (exactas, naturais e tecnológicas) e moles (sociais e humanas), herdeira e continuadora da dualidade de ciências da natureza e do espírito (sécs. XIX e XX). A sociedade tem debatido esta questão, reflectindo-se nas políticas públicas de educação e ciência, que têm privilegiado as ciências “duras” em detrimento das ciências humanas.

Há, no entanto, uma questão antiga, que remonta pelo menos aos clássicos Platão e Aristóteles, e que emerge enfaticamente em Kant – que perguntou por que é que a metafísica não pode ser uma ciência? – e que pode obter agora a seguinte formulação: por que é que a filosofia não é uma ciência dura?

A filosofia não é nem pode ser uma ciência dura, não por limite ou imperfeição própria, mas porque o seu universo de compreensão não confina com o de alguma ciência exacta, dada a pluralidade e abrangência dos seus motivos de interesse e reflexão, que vão das ciências às religiões e às artes.

A filosofia tem, pois, de situar-se no meio de uma dualidade irreduzível: a objectividade máxima das ciências exactas e a singularidade máxima das obras de arte. Uma vez que a filosofia não pode ignorar tanto a objectividade da ciência quanto a singularidade da arte, ela deve ser simultaneamente objectiva e singular (única, pessoal).

Devido a esta dupla condição, difícil de gerir sem contradição, a filosofia não pode constituir um corpo circunscrito e objectivo de ciência, mas é capaz de constituir um corpo diferenciado de doutrinas, segundo a disseminação dos pontos de vista singulares e situados da razão humana, como atesta, aliás, o curso da sua história.

2. A pluralidade de correntes filosóficas: uma profilaxia anti-reducionista

A tensão interna da filosofia entre a sua objectividade e a sua singularidade conduz-nos à raiz da pluralidade de correntes filosóficas, isto é, as diferenças de perspectiva e tendência que se exprimem através do sufixo “-ismo”.

Por um lado, privilegiando o extremo da singularidade pessoal da filosofia, encontramos a formação de -ismos, a partir do nome de grandes pensadores: o platonismo, o neoplatonismo, o aristotelismo, o tomismo, o cartesianismo, o hegelianismo, o marxismo, etc...

Tempos houve, em que se acreditava que a verdade era una, e que os grandes filósofos a tinham conhecido de algum modo. Não seria, portanto, a verdade, que era o fundamento objectivo do seu pensamento, aquilo que

os dividia entre si. Mas vieram os discípulos e os seguidores, que deixaram de indagar a verdade e se confinaram a repetir os mestres, nutrindo por estes uma obsessiva admiração, e foi, então, da repetição que teria nascido a diferença, por perdas de informação ou falhas de fidelidade às doutrinas iniciais⁵. Aqui temos uma perspectiva que desvaloriza a pluralidade de correntes filosóficas que tiram o nome de grandes pensadores: essas correntes significam, sobretudo, repetição dos mestres, degradação da mensagem e distanciamento da verdade.

Contudo, se admitirmos que a filosofia não se faz sem a circunstância e a personalidade de grandes pensadores, porque ela é, por um lado, tão singular como uma obra de arte, então não é de estranhar que grandes figuras da filosofia marquem e influenciem com a sua personalidade as gerações posteriores e outras figuras singulares. Neste sentido, e ao invés da perspectiva há pouco referida, as correntes filosóficas encabeçadas por grandes pensadores não são mera repetição dos mestres, são a criação diacrónica de famílias de pensamento, nas quais não há anulação da personalidade e da diferença dos afiliados.

Entretanto, os grandes pensadores que dão nome a correntes filosóficas são casos da figura do autor em filosofia, e a figura do autor é, por sua vez, uma acepção da figura do sujeito. Ora desde a sua viragem socrática para a introspecção que a filosofia se interessou pela figura do sujeito, mormente na construção do conhecimento humano. Conforme se pondera a influência do sujeito e do objecto no conhecimento humano, e, no sujeito, a influência dos sentidos e da razão, obtém-se uma pluralidade de perspectivas, que são correntes filosóficas, no domínio da filosofia do conhecimento. São correntes de filosofia do conhecimento: o cepticismo ou o pessimismo acerca do conhecimento, que advoga a suspensão do juízo; o racionalismo ou o optimismo acerca da razão e da sua força tutelar no conhecimento humano; ou, ainda, o empirismo, que afirma a origem sensitiva do conhecimento humano, valorizando, neste, a experiência sensível.

*

Por outro lado, se nos voltarmos para o domínio do que pode ser conhecido, para a ponta ou o extremo da objectividade na tensão interna que habita a filosofia, encontramos outra pluralidade de perspectivas que diversifica o domínio do pensável.

Há oposições clássicas neste domínio, como sejam: o espiritualismo ao materialismo; o essencialismo ao existencialismo; o realismo ao nominalismo.

Regressando à questão primigénia grega acerca dos princípios: o que

5. Assim pensava, por exemplo, S. Justino, *Diálogo com Trifão*, §2.

é que está no princípio, não no tempo, mas na base, no fundo de todas as coisas? – Uma substância material, segundo o materialismo fisicista dos antigos filósofos milésios. – Os átomos, segundo o materialismo atomista da antiguidade (Epicuro, Demócrito). – Uma substância imaterial, como uma inteligência e uma vontade, segundo o espiritualismo que remonta a Anaxágoras (*noûs*), passa por Aristóteles, caracteriza o neoplatonismo, é adoptado pela teologia das religiões monoteístas, e obtém formulação expressiva na filosofia hegeliana. – Ou ainda, em vez de uma substância primordial, material ou imaterial, a realidade material, económica e histórica, em processo de contradições e superações, segundo o materialismo dialéctico.

Retomando a questão clássica do ser: o que é? – “O mesmo é pensar e ser”, disse Parménides⁶, que assim inspirou uma forte tradição de confiança na inteligibilidade do ser, que tem sido timbre dominante da história da filosofia. Nesta tradição, inscreve-se, desde logo, a identificação do ser com as formas inteligíveis das coisas, segundo o idealismo platónico, e, em geral, com a essência das coisas, dada na definição, segundo o essencialismo. – Contrariando, porém, essa redução do que é ao ser permanente das coisas, a filosofia também soube fazer sobressair a existência, ser irreduzível à essência, vulnerável ao tempo e às vicissitudes da vida humana, de acordo com o existencialismo, qual forma de humanismo contemporâneo.

Transformando ainda a questão do ser na questão da existência, também tem a filosofia perguntado: o que existe? – Existem apenas coisas particulares, reduzindo-se a nomes, as ideias e os conceitos universais, segundo o nominalismo. – Ou, então, existem os universais para além das coisas particulares, segundo o realismo metafísico, com expressão modelar no idealismo platónico. – Ou existem os universais, mas só na mente humana, segundo uma corrente intermédia muito concorrida e cheia de subtis variações, que costuma ser dada como conceptualismo.

Transitando da questão do ser para a questão do dever ser, tem a filosofia ainda perguntado: o que deve ser? – A virtude, i.e., aquilo que é bom por si e é o justo meio entre dois vícios opostos, segundo a ética clássica das virtudes. – Ou, então, aquilo que é bom para todos, seja de acordo com os defensores do utilitarismo, seja segundo o apriorismo ético, de tipo kantiano.

Se transitarmos para outras disciplinas filosóficas, encontraremos outras tantas tendências e correntes mais ou menos estabelecidas e desenvolvidas, como, por exemplo, a oposição clássica entre naturalismo e convencionalismo, em filosofia da linguagem.

*

6. Cf. Parménides B 3 (Diels/ Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd.1, 7ª ed., Berlim, 1954).

Urge, então, a questão: as tendências e correntes filosóficas, que dividem a filosofia, são diferenças accidentais a eliminar ou são diferenças inerentes e constituintes da filosofia, no seu exercício individual e desenvolvimento histórico?

A história da filosofia não atesta a favor do desaparecimento tendencial e progressivo deste tipo de diferenças. Antes pelo contrário, as tendências e correntes multiplicam-se com a diversificação e especialização das disciplinas da filosofia e com os desafios das novas questões que aí surgem. As tendências e correntes filosóficas nascem com as posições e doutrinas que se opõem em resposta a cada questão filosófica. Julgamos, por isso, que as tendências e correntes filosóficas são diferenças inerentes à filosofia, no seu exercício individual e desenvolvimento histórico.

Mas porquê? Que sentido têm as tendências e as correntes na cultura filosófica? Atentando bem, a pluralidade e oposição de tendências e correntes filosóficas desempenha, ao longo dos tempos, a função cautelar da máxima socrática – só sei que nada sei – i.e., elas evidenciam que nenhuma filosofia particular ou partilhada tem a posse total da verdade. As tendências e correntes em filosofia não se refutam umas às outras, antes denunciam as insuficiências umas das outras; cada uma delas acusa a insuficiência da sua oposta.

As Filosofias do Género em perspectiva

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Universidade de Lisboa

Abstract

In this paper we shall discuss the concept of «gender» and its importance in the development of *Women Studies*. We shall assign a place to Gender Philosophies within Feminist Philosophies, stressing its main stages, problems and vicissitudes. A special emphasis will be given to the relation of feminism and multiculturalism, specifying the tensions between women's individual autonomy and the integration in ethnical groups. The dangers originated by a total acceptance of multiculturalism in what concerns women's rights will be discussed. The paper ends with the analysis of a book - *Bas les voiles* - where a student testifies the humiliation of being compulsory veiled, showing that this question is much more significant than a mere dress code.

A origem de um interesse

O meu interesse pelas filosofias de género data dos finais dos anos noventa do século passado, quando alguns professores do Departamento de Filosofia da FLUL foram convidados a falar na Rádio, sobre um conjunto de temas, na altura fracturantes e pouco trabalhados em contexto nacional. A orientar esta ocorrência esteve o Prof. Cerqueira Gonçalves, a quem coube a tarefa de distribuir os assuntos a tratar. Propôs-me falar sobre “Uma filosofia no feminino”, algo que nunca me tinha particularmente motivado.¹ O estudo que fui obrigada a fazer para concretizar este desafio levou-me a entrar num universo para mim até então desconhecido. De imediato me agradou a sua ligação ao espaço público onde os problemas não se limitavam a ser analisados pois nenhuma posição era inocente ou meramente teórica. Tratava-se de um questionamento filosófico com implicações práticas, onde o pensar e o agir surgiam intrinsecamente ligados. Desde logo fui sensível a essa relação estreita entre a filosofia e a vida. E o interesse pelo modo como as mulheres tinham sido consideradas (ou desconsideradas) no universo filosófico, não mais me deixou. As filosofias de género passaram a constituir um dos tópicos recorrentemente trabalhados na investigação que a partir dessa data desenvolvi. E a esta temática aliou-se o estudo sobre o papel das mulheres na filosofia, tentando mostrar que, mau grado a sua aparente secundarização por parte dos filósofos, elas nunca estiveram ausentes.

O presente texto não tem pretensões de exaustividade. Limita-se a

1. M^a Luísa Ribeiro Ferreira “A filosofia no feminino” in Joaquim Cerqueira Gonçalves (org.), *Filosofia pela Rádio*, 1998, pp. 29-48

uma breve incursão na história do conceito de género, começando por focar a dicotomia inicialmente estabelecida entre sexo e género, passando depois à dialéctica entre estes dois conceitos e finalmente às teorias da subjectividade para além do género. De igual modo irá atender à vertente multicultural e às suas implicações nas teorias feministas, discutindo dois posicionamentos opostos. A finalizar, apresenta-se um testemunho pessoal, tentando com ele mostrar as implicações profundas da filosofia na vida das pessoas, desmitificando o seu carácter abstracto e mostrando como ela pode ajudar a esclarecer alguns dos problemas que se colocam às sociedades multiculturais da actualidade.

A dicotomia sexo/género

O termo género adquire um sentido específico no interior dos “Estudos sobre as Mulheres”, sendo frequentemente utilizado como uma categoria de análise nas filosofias feministas. O seu uso também passou a ser comum em domínios como a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia-intercultural e outras ciências sociais. Trata-se de um instrumento analítico que começou por ser perspectivado numa relação de oposição ao sexo. Este tinha a ver com o biológico e, até meados do século XX, consideravam-se distintamente dois sexos no universo humano - mulheres e homens. Hoje as mutações sociais e culturais bem como o desenvolvimento da biologia e da medicina introduziram alterações nessa fronteira até então nítida, surgindo novas categorias que a abalaram - os trans-sexuais, os homossexuais, as lésbicas, entraram no discurso quotidiano e no universo científico, originando uma imensidade de escritos relativos às suas diferenças, à sua situação e aos seus direitos.

Na visão dicotómica entre sexo e género, dominante nos primeiros anos dos *Women Studies*² o termo sexo aplica-se ao biológico enquanto o género diz respeito a uma construção intelectual decorrente das especificidades comportamentais expectáveis entre homens e mulheres. O facto de se ter nascido com um determinado sexo levaria a um determinado tipo de comportamento socialmente esperado e aceite como “normal”. O masculino e o feminino passam então a designar esses padrões de conduta, nos quais a carga cultural é forte. As diferentes sociedades esperam diferentes comportamentos dos homens e das mulheres, criando representações daquilo que consideram próprio de cada sexo. O imaginário e a ideologia têm um peso determinante nas representações que cada socieda-

2. A designação de *Women Studies* abarca uma série de investigações de carácter multi e inter-disciplinar no que respeita à situação das mulheres. Dado que este estudo ganhou grande relevo com as feministas americanas, o termo inglês manteve-se em muitos países onde esta temática se cultiva.

de constrói acerca dos diferentes sexos e das relações e normas que a eles concernem.

Nos estudos feministas o género começou por ser esse conjunto de expectativas e de estereótipos associados a conceitos de identidade, de alteridade e de diferença. No chamado “Feminismo de primeira vaga”, nos anos setenta do século passado, considerava-se o sexo como um dado fixo e imutável que determinava à nascença todos os humanos. O género correspondia ao dado construído e convencionado pelas várias culturas. A luta inicial das “Teorias de Género” orientava-se pelo conceito de igualdade, denunciando o carácter artificial e discriminatório de muitas normas sociais que, como tal, deveriam ser desconstruídas e abandonadas, de modo a que às mulheres fosse concedida a dignidade e igualdade a que tinham direito.

Os primeiros tempos das filosofias feministas foram fortemente reivindicativos. Lutava-se por uma alteração do sistema, o que implicava mudar hábitos, derrubar tabus, combater normas de comportamento, numa palavra, libertar as mulheres do lugar secundário a que as diferentes sociedades as relegaram. Uma luta tanto mais árdua quanto as próprias mulheres tinham interiorizado a sua situação, tendo muitas delas aceite pacificamente o *statu quo*. Um processo difícil pois esses preconceitos eram difundidos de um modo subliminar e inconsciente, muitas vezes reforçados por ditados populares que na sua aparente inocência continuavam a defender o mito da subalternidade das mulheres, definindo-as em função do seu papel de esposas, amantes e mães, ridicularizando as suas qualidades e acautelando quanto aos seus vícios mais comuns. Um caso paradigmático é o dos provérbios, dos quais lembramos alguns bastante significativos:

- A língua das mulheres é uma espada
- A mulher e o vinho fazem errar o caminho
- Antes casada arrependida que freira aborrecida
- Bela mãe e bela filha disputas na família
- Do vinho e da mulher livre-se o homem ... se puder
- Homem velho e mulher nova dão filhos até à cova
- Muito filho mãe gulosa
- Mulher de buço nem qualquer um lhe apalpa o pulso³

A dialéctica sexo/género

A partir dos anos oitenta do século passado as teorias feministas ganham novo rumo - a luta pela igualdade alterna com a reivindicação da diferença, valorizando-se a especificidade comportamental de homens e

3. Selecção feita a partir da recolha *Provérbios Populares Portugueses*, Lisboa, Texto, 2000.

de mulheres. A oposição sexo/género é então substituída pela relação dialéctica entre estes dois conceitos. Surge o “Feminismo de segunda vaga” com as suas críticas à identificação do sexo a partir do dado biológico e ao conceito de género pelo recurso ao factor social. É um posicionamento que defende a alteração da própria biologia a partir de parâmetros culturais pois admite que o corpo é, ele também, uma construção cultural, onde a vivência do mesmo desempenha um papel relevante. Daí não poder ser encarado de um ponto de vista exclusivamente biológico visto ser fruto dos parâmetros psíquicos e sociais que o determinam. A tónica é colocada nas muitas maneiras de encarar o sexo e denunciam-se as projecções de várias ordens (social, cultural, política) conducentes ao modelo defendido pelas feministas de primeira vaga. O conceito de género dominante na época inicial dos *Women Studies* era fortemente influenciado pela cultura académica das investigadoras americanas que trabalharam este tema. No seu livro *Inessential Woman*, Elisabeth Spelman é uma das primeiras a criticar as generalizações abusivas do conceito “mulher”, mostrando que as características até então consideradas excluía muitas mulheres, nomeadamente as de culturas minoritárias.⁴ Para esta filósofa, a identidade de uma mulher negra não é o somatório de uma série de características femininas às quais se acrescenta a consciência étnica. Ela constrói-se de um modo próprio, atendendo a factores que a dicotomia sexo/género não consegue captar.

Identificar as mulheres num conceito comum de género leva a que se anulem as múltiplas experiências dos diversos grupos étnicos, criando uma situação artificial, uma espécie de «irmandade» (*sisterhood*) que não atende às divergências reais provocadas pela classe, pela etnia e pela cultura. O que leva a concluir que uma mulher universitária americana, no que respeita a comportamentos, aspirações e ideais de vida, está mais próxima de qualquer um dos seus colegas homens do que da sua empregada doméstica africana ou hispânica. Por isso Spelman escreveu: «Embora todas as mulheres sejam mulheres, nenhuma mulher é apenas mulher»⁵

A denúncia do modelo *WASP* (*white, anglosaxon, protestant*) marcou definitivamente os estudos de género e simultaneamente chamou a atenção para o cada vez maior grupo de pessoas que assumem identidades próprias para além do universo masculino e feminino. Estatutos novos como os de *gays*, lésbicas, *queer*, travestis, transexuais começam a ser estudados e integrados de pleno direito nas filosofias feministas.

A abertura a estas novas identidades leva a uma mudança de estatuto no conceito de género. Este deixa cair a inicial demarcação relativamente ao sexo, passando a aplicar-se ao estudo das relações entre homens e mulheres e a todas as formas de hetero e de homossexualidade. No meio académico começam mesmo a aparecer disciplinas com o título de Estu-

4. Elisabeth Spelman, *Inessential Woman*, London, Women's Press, 1990.

5. «Though all women are women, no woman is only a woman», Spelman, *ob.cit.* p. 187.

dos Masculinos. Paralelamente a esta nova orientação e integrando-se nela surgem as chamadas teorias pós-coloniais das investigadoras negras americanas, resultantes do factor multiculturalidade e atendendo aos problemas específicos que se levantam aos direitos das mulheres em culturas étnicas.

Os trabalhos decorrentes destas novas orientações confirmam o facto de a identidade feminina não ser um bloco uniforme pois nela têm peso a raça, a classe, a idade, a cultura, os estilos de vida e as preferências sexuais de cada indivíduo. Na chamada “pós modernidade”, a diferença sexual perde a sua força e torna-se um elemento a considerar entre outros. Desconstroem-se os conceitos de sexo e de género e começa-se a falar da “subjectividade para além do género” o que originou um ciclo conhecido como “Feminismos de terceira vaga.”

A subjectividade para além do género

A pós modernidade iniciada em finais do século XX prolonga-se até aos dias de hoje. A sua linha dominante é o ataque às grandes narrativas, aos conceitos englobantes, às teorias unificadoras. A atenção à diferença e às múltiplas diferenças impõe-se como metodologia de trabalho, acolhendo-se as orientações díspares, mesmo quando se apresentam entre si discordantes.

Os estudos feministas de terceira vaga desenrolam-se neste contexto pós-moderno, sofrendo a influência profunda de filósofos como Derrida, Lyotard, Deleuze, Foucault e Lacan. O terreno das teorias de género deixa de ser homogéneo e torna-se um palco de lutas onde se atacam posicionamentos até então unanimemente aceites. A igualdade convive com a pluralidade e com a diferença. As posições essencialistas são o maior alvo das críticas empreendidas pelos feminismos “para além do género”. Nelas a defesa de um sujeito feminino abstracto é violentamente contestada pois não se pode falar de mulher mas sim de mulheres. A desconstrução e a fragmentação são as metodologias dominantes que procuram dar voz a pequenos grupos, com o estudo das suas idiossincrasias, legitimando-as e conferindo-lhes um estatuto de aceitabilidade social. O debate igualdade/diferença repensa-se em termos de unidade /diversidade. Como nos diz Judith Butler, a diferença surge no interior da identidade e deverá ser acarinhada. O conceito de género é fonte de perturbação e causador de conflitos.⁶

A luta iconoclasta empreendida por Butler visa destruir o conceito de género, promovendo um ataque cerrado a uma possível identidade feminina. Por isso assinala como não naturais as categorias ontológicas de masculino e de feminino aplicando às mesmas uma genealogia desconstru-

6. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

tora. Butler pretende mostrar o que há de político em certas designações como “masculino” e “feminino”. De facto, esses termos resultam de determinadas instituições, de práticas com múltiplas e difusas origens, surgindo como consequência de um regime heterossexual em que domina o falogocentrismo. A oposição dicotómica homem/mulher não é natural pois resulta de uma construção, tão válida quanto outras possíveis. A filósofa americana evidencia a arbitrariedade deste binómio e prefere tomar como ponto de partida outras categoria não determinadas pela heterossexualidade, como é o caso de lésbicas, gays ou travestis.

Nos seus múltiplos escritos Butler utiliza uma perspectiva interdisciplinar, ultrapassando muitas vezes um contexto meramente académico. *Gender Trouble* surgiu como uma obra de referência nos estudos feministas. Com ela inicia-se a desmontagem do conceito de género em três domínios discursivos: 1: A linguagem e a sua responsabilidade na construção das categorias de sujeito, sexo e desejo; a relação entre heterossexualidade e falogocentrismo; o questionamento das práticas culturais causadoras de descontinuidades e dissonâncias entre sexo, género e desejo. 2: O papel da psicanálise na produção de uma matriz heterossexual; até que ponto a psicanálise instaura um inquérito anti-fundacionalista ou, pelo contrário, contribui para reforçar as hierarquias vigentes? 3: A importância dos actos corpóreos subversivos; a desnaturalização da categoria de “corpo” através de certas práticas que demonstram um para além da moldura binária.

Ser mulher, ou melhor fêmea (*female*, como escreve Butler) é uma performance cultural. As categorias de identidade e de diferença são apresentadas como convencionalmente estabelecidas. É através de actos performativos que o corpo se afirma e que os sexos se definem. O “género” nada mais é do que performance. Contudo «[...] não é uma performance, fruto de uma escolha de um sujeito originário pois o género é *performativo*, no sentido de que constrói, como sendo um efeito, o próprio sujeito que aparenta exprimir»⁷

Para acentuar esta performatividade Butler recorre a “travestis” e a “drags.” Quando estes tentam imitar os comportamentos femininos parodiam a noção de mulher, pondo em evidência a ambiguidade deste conceito. As actuações ou performances a que se vêem obrigados acentuam a sua libertação relativamente ao sexo. E a aprendizagem e o treino que lhes são exigidos para conseguirem comportar-se “como mulheres” mostram o que há de teatral e de forçado no chamado “comportamento feminino”.

Para Butler a universalidade é fictícia. A construção de uma repre-

7. «[...] gender is not a performance that a prior subject elects to do, but gender is *performative* in the sense that it constitutes as an effect the very subject it appears to express.», Judith Butler, «Imitation and Gender subordination» in Diane Fuss (ed.), *Inside/Out*, New York, Routledge, 1991, p. 24.

sentação unívoca de género deixa sempre de fora aquelas e aqueles que se desviam da norma. Por isso o conceito de mulher deverá manter-se aberto e flutuante, permeável a significações mutáveis. A insistência sobre a unidade da categoria “mulher” recusa a multiplicidade sobre a qual as mulheres concretas se constroem. A identidade torna-se um ideal normativo que abafa vivências e experiências concretas.

Uma abordagem antifundacionalista como a que Butler nos propõe, recusa a identidade como premissa, denuncia-a como um ideal normativo não a considerando como uma experiência real. As teses desta filósofa americana pretendem demonstrar que as fronteiras delimitadoras do conceito de mulher são políticas. À maneira de Foucault, Butler sustenta que os sistemas jurídicos de poder são os produtores dos sujeitos que depois pretendem representar. A crítica feminista terá que compreender que a categoria “mulher” é criada pelas próprias estruturas de poder através das quais a emancipação é procurada. O conceito de género é fruto de uma intersecção com a história, com a política, com as diferentes culturas. A universalidade do sujeito feminino é fictícia pois, de facto, ela encontra-se minada pelo constrangimento do discurso representacional no qual funciona.

O combate empreendido por Butler relativamente à reificação do conceito de género abriu novas perspectivas à causa das mulheres, mostrando que uma heterossexualidade rígida contraria as próprias pretensões feministas do direito à diferença, tornando-se, como tal, inimiga de uma política feminista. Perguntamo-nos no entanto se este posicionamento que recusa qualquer tipo de essencialismos, apresentando-se como defensor da diversidade, não acarretará também efeitos perversos. Um deles é a dificuldade em colocar os estudos feministas num registo científico pois como sabemos a abstracção é uma exigência da investigação científica e esta trabalha com conceitos e não com indivíduos particulares, apoia-se em generalidades e não em desvios. Outra consequência não menos grave para a causa das mulheres é o facto de a sua luta emancipatória perder um sujeito: se não se pode falar de um sujeito feminino, em nome de quê ou de quem se propõem reivindicações e se contestam injustiças? Privando as mulheres das características que lhes são próprias, enfraquece-se simultaneamente os direitos que lhes são devidos e nega-se a especificidade dos abusos que contra elas se cometem, pelo facto precisamente de serem mulheres. A violência doméstica, os abusos sexuais, as violações, etc. passam a ser classificados como ofensas corporais. As regalias concedidas às mulheres no desempenho de certas funções especificamente femininas como a maternidade ou a amamentação deixam de ter sentido. Levadas às suas últimas consequências, as teorias exemplificativas de um feminismo para além do género, poderão conduzir ao silenciamento da luta pela emancipação da mulher.

A vertente multicultural das teorias feministas

Com a globalização, as migrações e as deslocações de diversos grupos culturais levantam-se novos problemas às teorias feministas, nomeadamente no que concerne à conciliação entre o respeito devido aos vários padrões culturais e o direito à autonomia por parte das mulheres que integram essas diversas culturas. No tecido social das sociedades ocidentais contemporâneas há múltiplos grupos étnicos que nelas se instalaram com os seus costumes, as suas crenças, o seu modo peculiar de estar e de viver. Esse caldo cultural convive com os autóctones de um modo mais ou menos pacífico, verificando-se por vezes focos de desentendimento e de conflito - se nem sempre os recém-chegados aceitam de bom grado os novos costumes que lhes são impostos também as sociedades de acolhimento têm dificuldade em se abrir ao diferente. Comunidades étnicas como é o caso dos ciganos, dos africanos, dos indianos, dos árabes e dos chineses têm as suas regras próprias e a integração nem sempre é fácil, quer pela incompreensão dos países de acolhimento, quer pela resistência desses grupos à adopção de outro *modus vivendi*. Esta incompreensão mútua é particularmente visível quando se trata do estatuto das mulheres bem como da emancipação das mesmas. Nas comunidades minoritárias hoje radicadas em países europeus e/ou americanos, as mulheres gozam de pouca autonomia e os seus direitos de cidadania estão longe de ser assegurados pois a realização das mesmas é quase exclusivamente orientada para o casamento e a maternidade. Note-se que este *statu quo* que os ocidentais consideram opressivo, nem sempre é encarado negativamente pelas mulheres de culturas minoritárias. Certas situações e costumes considerados chocantes para a mentalidade ocidental do século XXI são aceites como naturais pelo público feminino dos grupos minoritários. A interiorização de certas normas e práticas sociais, leva muitas dessas mulheres a sentir-se seguras nas suas comunidades de origem, preferindo aceitar a sua condição secundária do que arriscar o acesso a um outro modo de vida onde carecem de protecção. O corte com as tradições em que foram educadas e o consequente afastamento das suas comunidades de base podem acarretar perseguições por parte de familiares ou conterrâneos. E mesmo quando tal não acontece, a quebra dos laços nunca se faz sem angústia e sofrimento. Porque as mulheres dos grupos étnicos são geralmente pouco instruídas, o abandono das suas famílias e comunidades não lhes garante a promoção social a que aspiram. Pelo contrário, os empregos a que têm acesso são mal pagos e pouco gratificantes. Os trabalhos que lhes oferecem são desinteressantes e pouco motivadores, às vezes mesmo degradantes como é o caso da prostituição. Numa palavra, essas mulheres que aparentemente se libertaram de situações humilhantes, continuam a não ser donas do seu próprio destino e dificilmente conquistam a liberdade e a autonomia desejadas.

Esta perspectiva de frustração e má consciência foi analisada por Susan Moller Okin, no seu artigo «Mistresses of Their Own Destiny»⁸ É um texto onde se problematizam as tensões entre a defesa da multiculturalidade e a reivindicação dos direitos das mulheres. Nele são realçadas as práticas cruéis e humilhantes a que muitas mulheres são sujeitas nas suas sociedades de origem - mutilações genitais, casamentos precoces, poligamia, submissão incondicional aos homens da família (maridos, pais, irmãos mais velhos, parentes masculinos) que lhes coarctam a possibilidade de se instruírem, de terem uma carreira própria e de alcançarem uma independência económica e jurídica, gerindo os seus próprios destinos conforme melhor lhes aprouver. Susan Okin censura a complacência das autoridades dos países de acolhimento, quando fecham os olhos à situação das mulheres desses grupos. De igual modo censura os intelectuais que, em nome do direito à diferença e do respeito pela diversidade cultural, consideram abusiva qualquer interferência do Estado nessas pequenas comunidades, defendendo uma multiculturalidade sem limites éticos ou cívicos. A filósofa alerta-nos para os direitos de auto-gestão concedidos a comunidades fechadas pois em nome da liberdade das culturas esquece-se que determinadas práticas são lesivas para a dignidade das mulheres. Por isso Okin exige que nas negociações governamentais relativas à preservação cultural haja representantes femininas e que estas sejam jovens pois as mulheres mais velhas são naturalmente mais submissas e menos dadas à inovação. De igual modo exige um auto-respeito (*self-respect*) para com todos os membros dos grupos minoritários, preocupando-se com o estatuto que neles é dado às mulheres, as mais das vezes em incumprimento quanto a este requisito.

Os posicionamentos defendidos por Moller Okin afiguram-se-nos razoáveis e os seus argumentos são convincentes. Contudo eles estão longe de serem aceites pela maioria dos estudiosos das relações entre feminismo e multiculturalidade. Escolhemos as teses de Jeff Spinner-Halev como paradigma dos que respeitam incondicionalmente as diferenças culturais. Os argumentos deste investigador foram sistematizados no seu artigo «Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State»⁹ onde contesta a posição de Susan Okin e de outras feministas, sustentando que a justiça relativa aos direitos individuais geralmente interfere com os direitos dos grupos. O autor defende que a integração das culturas minoritárias nos países para onde emigram é um processo natural que não se deve forçar. Nele as novas gerações têm um papel determinante. De facto, no que concerne à autono-

8. Susan Moller Okin, «Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit» in J.Cohen, M. Howard and Martha Nussbaum (eds.) *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, 1999, pp. 205-230.

9. Jeff Spinner-Halev, «Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State», in *Ethics* 112 (October 2001), pp. 84-113.

mia das mulheres verifica-se uma maior abertura nas camadas mais jovens que progressivamente se vão adaptando a formas diferentes de viver. Tendo como contexto de investigação os Estados Unidos da América, Halev estranha a severidade com que são olhados certos grupos de emigrantes, em contraste com a complacência dada aos protestantes fundamentalistas que vivem em comunidades fechadas regidas pelas suas próprias leis. Nota que os pequenos grupos são geralmente oprimidos e contestados o que leva a uma relação conflituosa dos mesmos com o Estado. Segundo este investigador, os grupos minoritários têm sido constantemente maltratados pelos Estados em que estão integrados (as mais das vezes desintegrados) e, conseqüentemente, demonstram perante eles uma recusa e uma desconfiança. A assimilação dos pequenos grupos tem sido catastrófica e não há uma razão moral para se interferir neles, tentando alterar os seus costumes. Os pequenos grupos recebem estas imposições como afrontas à sua identidade cultural. Os Estados devem deixar as comunidades decidir as suas leis.

Halev entende que não se pode tratar em abstracto os direitos das mulheres pois eles fazem parte de um todo ético e político que não pode ser alterado pela força de outras leis, alheias às do grupo. Admite que a libertação das mulheres se possa dar progressivamente, através de uma melhor educação das mesmas e das vantagens daí decorrentes. Mas a mudança deve vir do interior e não do exterior. A preocupação maioritária dos Estados que recebem grupos multiculturais deverá ser a de preservar as culturas dos mesmos.

A força de um testemunho

Pessoalmente identifico-me com as posições feministas defendidas por Susan Okin. Por mais respeito que tenhamos pela autonomia cultural, há direitos universais que devem ser salvaguardados. Eles constituem o actual património ético da humanidade, levaram séculos a consolidar-se e têm vindo a ser progressivamente inscritos em textos produzidos por instituições internacionais relevantes. É o caso da Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada em 1948 pelos países que então integravam a ONU. Os dois primeiros artigos desse texto apresentam como indiscutível a liberdade, igualdade e fraternidade de todos os seres humanos sem distinções de qualquer espécie:

artº 1 : Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

artº 2 : Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liber-

dades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião pública ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação.¹⁰

Parecia então consensual que tudo o que pusesse em causa a dignidade da pessoa humana, deveria ser combatido e rejeitado. Tal não aconteceu e ainda hoje constatamos que muitas mulheres são discriminadas, evidenciando-se no quotidiano das mesmas algumas marcas degradantes que as suas culturas de origem lhes impõem. É o caso controverso do uso do véu. Não penso que se trate de um mero *dress code*, como recentemente ouvi dizer a um conferencista muçulmano num congresso sobre religiões. Não estamos perante uma questão trivial, de somenos importância como pudemos constatar aquando da discussão deste problema em França, há alguns anos atrás. A controvérsia gerada sobre o uso do véu nas escolas esteve longe de ser pacífica e as opiniões digladiaram-se, acabando por triunfar a proibição desta prática. Para uns a interdição imposta afirmou-se como um acto de prepotência do Estado francês sobre os hábitos da comunidade muçulmana, como um desejo de nivelar o vestuário feminino, representando uma intrusão abusiva num dado padrão de cultura. Para outros o uso do véu era um problema que só interessava aos islâmicos e defendiam que, quanto muito, seriam as mulheres muçulmanas a pronunciar-se sobre este hábito. Finalmente houve vozes que sustentavam ser o uso do véu uma medida discriminatória pois só se aplicava às mulheres. A minha simpatia vai para este último posicionamento.

A solução encontrada para agradar a todos foi a de interditar, dentro da escola, o uso de símbolos religiosos susceptíveis de identificar quaisquer crenças. Esta decisão calou, pelo menos durante algum tempo, os ânimos mais acesos. Penso no entanto que o uso do véu ultrapassa uma mera simbologia religiosa pois a imposição de cobrir a cabeça só se aplica às mulheres, obrigando-as a esconder parte do seu corpo. É verdade que nem todas as muçulmanas “agradeceram” esta legislação que as favorecia pois algumas delas diziam sentir-se protegidas quando veladas. O que não impede que tal imposição, tal como a de usar o *chador*, ou a *burka*, seja um atentado à dignidade, liberdade e autonomia das mulheres que são obrigadas a fazê-lo.

Nada melhor do que um testemunho para nos inteirarmos do problema. Por isso apresentamos o protesto de alguém que sentiu na pele a obrigatoriedade de andar tapada - Chahdortt Djavann, uma iraniana que foi estudar para França e que pôde então falar livremente sobre a obrigatoriedade de cobrir a cabeça com um lenço, enquanto estudante na sua terra

10. Declaração Universal dos Direitos do homem, ONU, 1948.

natal.¹¹ O relato vivencial que então escreveu começa do seguinte modo: «Usei o véu durante dez anos. Era o véu ou a morte. Sei do que falo»¹²

A partir dessa experiência pessoal que ocorreu dos treze aos vinte e três anos da sua vida, Djavann desmonta o que está por detrás dessa imposição - o desejo de inculcar na população feminina a ideia de que esta é um objecto potencial de delito. As mulheres são culpadas como possíveis provocadoras do desejo masculino, constituindo uma ameaça permanente à moral e aos bons costumes. O uso do véu coloca-as, desde a adolescência, no mercado do sexo e do casamento e define-as em função do olhar dos homens. O pudor e a vergonha das mulheres são a garantia da honra e do zelo masculinos. Contra isso Chahdortt escreve: «O corpo feminino é um objecto sexual que é escondido, que é denegrido, um pouco como um acessório sexual que teríamos vergonha de utilizar»¹³ e também: «Dos treze aos vinte e três anos fui reprimida, condenada a ser uma muçulmana, uma mulher submetida e prisioneira debaixo de um véu negro. Dos treze aos vinte e três anos. E não deixaria ninguém dizer que foram os anos mais belos da minha vida»¹⁴

Este testemunho, como muitos outros do mesmo tipo, interpela as filosofias de género. Um dos problemas que as mantêm actuais é precisamente o modo como se poderão/deverão relacionar com o fenómeno da multiculturalidade, problematizando a relação entre valores e culturas e levando-nos a encontrar soluções em que todos os seres humanos, homens e mulheres, se encontrem nas suas diferenças, embora pisando sempre um terreno em que se respeite a dignidade de cada um e de cada uma.

Uma missão que sempre coube à filosofia e na qual as filosofias de género se devem empenhar.

Bibliografia

- André, J.M., 2012, *Multiculturalidade Identidades e Mestiçagem*, Coimbra, Palimage.
- Aparício, Elena Casado, 2002, «La emergência del género y su resignificación en tiempos de *lopost*» in *Foro Interno. Anuário de Teoria Política*, 3.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.

11. Chahdortt Djavann, *Bas les voiles*, Paris, Gallimard, 2003.

12. «J'ai porté dix ans le voile. C'était le voile ou la mort. Je sais de quoi je parle.» *Ibidem*, p.7.

13. «Le corps féminin est un objet sexuel qu'on cache, qu'on dénigre, un peu comme un accessoire sexuel qu'on aurait honte d'utiliser.» *Ibidem*, p. 13.

14. «De treize à vingt trois ans j'ai été réprimée, condamnée à être une musulmane, une soumise, et emprisonnée sous le noir du voile. De treize à vingt trois ans. Et je ne laisserai personne dire que ce furent les plus belles années de ma vie.» *Ibidem*, p. 7.

- Butler, Judith, 1993, *Bodies That Matter: In the Discursive Limits of "Sex"*, New York and London, Routledge.
- Cohen, J., Howard, M., Nussbaum, Martha (eds.), 1999, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press.
- Deveaux, M., 2008 *Gender and justice in multicultural liberal states*. Oxford/ New York, OUP.
- Djavann, Chahdortt, 2003, *Bas les voiles*, Paris, Gallimard.
- Evans, Judith, 1996, *Feminist Theory Today. An Introduction to Second-Wave Feminism*, London, Sage Publications.
- Festenstein, M., 2007, *Negotiating diversity: liberalism, democracy and cultural difference*, Cambridge: Polity Press.
- Ferreira, M^a Luísa Ribeiro, 1998, «A filosofia no feminino», in Gonçalves, Joaquim Cerqueira (org.), *Filosofia pela Rádio*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, col. Philosophica - Debates, pp. 29-48.
- Ferreira, M^a Luísa Ribeiro (coord.), 2003, *As Teias que as Mulheres Tecem*, Lisboa, Colibri.
- Ferreira, M^a Luísa Ribeiro, 2009, *As Mulheres na Filosofia*, Lisboa, Colibri.
- Fuss, Diane (ed.), 1991, *Inside/Out. Lesbian Theories. Gay Theories*, New York, Routledge.
- Hekeman, Susan, 1990, *Gender and Knowledge*, Cambridge, Polity Press.
- Hooks, Bell *Ain'ti a woman: black women and feminism*. Boston, Pluto Press, 1987.
- Kymlicka, W. ,1995, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Okin, Susan Moller, «Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit» in J. Cohen, M. Howard and Martha Nussbaum (eds.), 1999, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, pp. 205-230.
- Spelman, Elisabeth, 1990, *Inessential Woman*, London, Women's Press.
- Spinner-Halev, Jeff, October 2001, «Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State», in *Ethics* 112, pp. 84-113.

Da Utopia à Heterotopia

Conceção Filosófica da História de Foucault como Resposta a Kant e Hegel

Marita Rainsborough
Universidade de Hamburgo

Abstract

With his vision of history as the archive of monuments and occurrences Foucault turns against the utopian core of Kant's and Hegel's perceptions of history. This is particularly apparent as regards the teleological or logical principle which forms the basis of the historical process. The utopian facet of history can be characterized more specifically as meaningful, target-oriented approach and with the development of humans and the human race as a whole in the context of process linked with progress – with the vision of a desirable final outcome which, Hegel's work, is, as regards history, represented by the end of history in the process of further development of absolute reason as regards oneself and within oneself and, in Kant's work, is specified in particular in the idea of perpetual peace. Although Foucault foregoes a teleological or logical principle within the scope of his concept of history he does not lapse into the topical or dystopical. He specifically defines his theory of de-subjectivation as being in the tradition of Kant's critical philosophy. In Foucault's work Hegel's dialectic progress of history becomes a fractured sequence of epochs without a pre-defined direction of development. The Other and the New, however, appear in the topical and heterotopical places of knowledge, power and subject formation become possible. Utopia in Foucault's work becomes heterotopia in historical development.

Introdução

Na sua análise orientada a respetivos eventos de história, na qual esta não é observada como processo cheio de sentido, motivado teleologicamente, mas sim como um arquivo de monumentos e eventos, cujas regularidades se analisam, Foucault opõe-se ao núcleo utópico das opiniões da história de Kant e Hegel. Isto exprime-se sobretudo no princípio teleológico e/ou lógico da base do processo histórico. A opinião da história de Kant com a sua ideia de um aperfeiçoamento da humanidade, da união de Estados e da paz eterna na base da sua conceção do orgânico, unido com um desenvolvimento do homem orientado como espécie¹, sua teoria de

1. Em Kant diz-se: «Todas as disposições naturais de uma criatura são determinadas para desembrulhar-se uma vez completamente e adequadamente.» Em Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Erster Satz, A 388. Essa tradução da citação do alemão para o português como também as seguintes citações foram feitas por Susanne Mahling-Schrader.

dois mundos, que atribui ao homem, no desenvolvimento das suas disposições naturais, a liberdade para o aperfeiçoamento ético e uma orientação a ideias e ideais, apresenta um caráter claramente teleológico à base de um conceito natural teleológico. A «ideia de progresso serve de ‚guia’ para declarar o jogo tão confuso de coisas humanas»². Em Hegel, que põe o caráter utópico de história no sistema de um processo dialético da volta do espírito a si mesmo e, assim, no extremo de história como auto-anulação, um processo, no qual princípio e fim se fundem, deteta-se um princípio lógico no centro do pensar.³ Portanto, o utópico na história pode-se caracterizar mais detalhadamente como o sentido, a orientação aos objetivos e como um processo observado e unido com o desenvolvimento do homem e da humanidade como conjunto no sentido de um progresso, com a ideia de um estado final desejável que, no caso de Hegel, em termos de história, significa o fim da história no processo de desenvolvimento da razão absoluta para consigo mesma e em si mesma. Foucault opõe-se resolutamente a esta opinião. Segundo Habermas a abjuração do utópico corresponde ao espírito geral da época.

Hoje, as energias utópicas parecem consumidas como se se tivessem retirado do pensar histórico. O horizonte do futuro contraiu-se e modificou enormemente o espírito da época como a política. O futuro é interpretado negativamente [...]. Trata-se da confiança da cultura ocidental em si mesma.⁴

Significa isto que Foucault superou definitivamente o elemento utópico do teleológico e/ou lógico no pensamento histórico-filosófico?

História em Foucault e Hegel

Geralmente, Hegel é considerado como antípoda de Foucault: «O verdadeiro antípoda filosófico de Foucault⁵ é Hegel, [...] e precisamente o filósofo histórico Hegel»⁶. Em Hegel, o absoluto forma-se na auto-produção da razão numa totalidade objetiva em fases históricas⁷ de renúncia e volta do absoluto a si mesmo, que tem por base o princípio dialético da «identidade da identidade e da não-identidade»⁸, e que segue o modelo de

2. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 21.

3. Comp. J.-P. Labarrière, 1992, *L'utopie logique*.

4. J. Habermas, 1985, «Die Krise des Wohlfahrtsstaates», p. 143.

5. A base da sua análise é principalmente a *Phänomenologie des Geistes* de Hegel.

6. W. Seitter em M. Foucault, 1974, *Von der Subversion des Wissens*, p. 150.

7. Desde o nível do ‚espírito subjetivo’ e do ‚espírito objetivo’ ao terceiro nível do ‚espírito absoluto’, o espírito desenvolve-se numa formação histórica.

8. «Mas o absoluto per se é por isso a identidade da identidade e da não-identidade» diz Hegel no seu escrito *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (I, 252).

oposição e anulação⁹ do ser per se, do ser para si e do ser per se e para si, e o teorema da «astúcia da razão»¹⁰. A dialética «é tanto fórmula fundamental do sistema da filosofia como também o princípio estrutural do absoluto na realidade»¹¹. Em Hegel, a filosofia da história só é possível quando houver «razão na história». A separação entre o pensar e o ser anula-se no processo histórico, no qual atua um telos imanente: «Por isso, os *três passos dialéticos* passam a ser, especialmente em Hegel, o esquema de um progresso histórico»¹². Aposteriori e apriori unem-se no processo histórico.¹³ O absoluto realiza-se finalmente num nível avançado do desenvolvimento na própria filosofia, que, portanto, faz parte deste processo.

As formações culturais, a arte, religião e filosofia encontram-se, pelo contrário, no nível do espírito absoluto, no qual o espírito só realiza verdadeiramente a sua autodescoberta, tendo nomeadamente a filosofia o privilégio de praticar esta autodescoberta essencial do espírito na sua forma mais própria ou seja na do conceito. Deste modo, em Hegel, a história mundial enquanto história do espírito contém dois níveis paralelos, o nível político do espírito objetivo e o nível cultural do espírito absoluto, enquanto que, ao espírito subjetivo da consciência individual, por causas compreensíveis, não compete nenhuma dimensão histórica direta.¹⁴

Este desenvolvimento tem por base um determinado conceito histórico que deve ser observado num contexto com a filosofia. «Ele supera assim a ,história original', ou seja, a pura crónica dos eventos subsequentes e também a ,história refletida', ou seja, a disposição destes eventos sob determinados pontos de vista externos e ao fim ao cabo arbitrários, p.ex.

9. «A anulação [...] é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação básica que aparece simplesmente por toda a parte [...]. A anulação tem, na linguagem, o duplo significado de guardar, manter, e ao mesmo tempo de terminar, pôr fim». (Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, I 188)

10. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 185; o teorema encontra-se nas lições de Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (W IX.41). A ,astúcia da razão' é, em termos de função argumentativa, comparável com a ,intenção natural' em Kant.

11. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 148.

12. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 183.

13. Compare D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 199; em Hübner diz-se: «Sobre esta base é, sobretudo, possível compreender *a priori* a história *empírica*, ou seja, a realidade *histórica* como manifestação do espírito por leis próprias na ,história mundial'». (D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 199)

14. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 182s.; em Hegel, diz-se quanto a este processo: «Aqui deve-se indicar somente que o primeiro nível é o [...] estado de afundamento do espírito na naturalidade, o segundo é a saída do mesmo na consciência da sua liberdade. Mas esta primeira separação é incompleta e parcial, porque advém da naturalidade direta e por isso se refere à mesma e ainda está ligada a ela [...]. O terceiro nível é o levantamento desta liberdade ainda especial para a pura generalidade da mesma, para a auto-consciência e para o auto-sentimento da natureza da espiritualidade». (Hegel, *Die Naturphilosophie*, § 246, VIII 14; citado por D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 184)

de género moral»¹⁵.

Foucault critica o pensamento dialético de Hegel do qual nos devemos evadir devido ao poder que ainda tem atualmente.

Mas para escaparmos verdadeiramente a Hegel devemos ponderar o que custa separar-se dele; é preciso saber até que ponto Hegel já nos perseguiu secretamente; e o que do nosso pensamento anti-hegeliano talvez ainda procede de Hegel; devemos ponderar até que ponto o nosso combate é a sua própria astúcia, atrás da qual ele está à nossa espreita: imóvel e em outro lugar.¹⁶

O pensamento dialético de Hegel é criticado por Foucault pela pretensão do absoluto do conhecimento, da totalidade e continuidade, por seu caráter sistêmico e a sua localização no sujeito do conhecimento, da auto-consciência e do espírito absoluto, mesmo que se compreendam orientados ao processo – um pensamento que desloca Foucault historicamente na ordenação do conhecimento do século XIX, pelo que o historiza e lhe tira a pretensão de uma compreensão universal do mundo.

A importância excelente do conceito de totalidade no sistema de Hegel deduz-se diretamente de que um conhecimento com pretensão absoluta (que inclui também o processo histórico) somente se pode realizar quando pode cruzar formalmente a necessidade, integridade e o rigor lógico de seus momentos. Uma tentativa que, apesar de estar condenada ao fracasso não somente do ponto de vista histórico porque precisa de pressupor um „extremo final“ da formação de conhecimento mas também porque permanece problemática para a imanência do sistema, condena, como se verá, o movimento do pensamento à paralisação da reprodução circular.¹⁷

Foucault confronta o conceito dialético, sistêmico, espiraliforme e circular do pensamento hegeliano com seu próprio conceito de história:

Tratou-se de analisar esta história numa descontinuidade que não reduzisse nenhuma teleologia logo do início; constatá-la numa dispersão que nenhum horizonte antes existente pudesse abranger; deixá-la desenvolver-se num anonimato em que nenhuma constituição transcendental imporia a forma do sujeito; abrí-la para uma temporalidade que não promettesse a volta de uma aurora. Tratou-se de libertá-la de qualquer narcismo transcendental; ela tinha que ser libertada do círculo da origem perdida e reencontrada em que estava cativada.¹⁸

No entanto Shaun Gallagher constata uma semelhança entre Foucault e Hegel na consideração do particular: «Hegel rejects the philosophi-

15. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 199.

16. M. Foucault, 2003, *Die Ordnung des Diskurses*, p. 45.

17. W. Künzel, 1985, *Foucault liest Hegel*, p. XII.

18. M. Foucault, 1981, *Die Archäologie des Wissens*, p. 289.

cal starting point of first seeking out the universal (or the future utopia) and then applying it to the particular situation. The starting point must be with the particular situation, because there is no way for a philosopher to go beyond it»¹⁹. Mais conclusivo: «The universal can be found only within the particular»²⁰. E continua:

Foucault, not unlike Hegel, offers a model of critique that takes its point of departure from historical contents rather than from utopian schemas or the metanarratives of totalitarian theories. Critique, according to Foucault, needs to reveal the historical knowledge that is displaced or hidden by functionalist or systematizing thought.²¹

Também Beatrice Han argumenta uma semelhança no pensamento de Foucault e Hegel: «[She] (1998/2002, 143) argues that some of Foucault's formulations reactivate the type of Hegelian schema so disliked by him, in which power knowledge takes different historical forms»²². Em oposição à tese hegeliana do fim da história como fim da história do espírito está a tese de Foucault do fim do homem como fim do epistema homem. Para ambos, a história não termina; obtém, sim, um novo caráter.

Porém as semelhanças com respeito à apreciação do particular e à aceitação de formas especificamente históricas não tornam supérflua e/ou inconsequente a crítica de Foucault à filosofia de Hegel como teoria universalística, cujas implicações têm de ser superadas.²³ Em Hegel, com seu recurso à lógica, a mediação do geral e do particular não é destacada claramente de modo suficiente. Em Foucault, o geral, partindo da análise dos fenômenos individuais por meio de seus procedimentos arqueológicos e genealógicos surge metodológica e adequadamente refletido – como epistemas que constituem a base de uma determinada época.²⁴ Além disso, com a sua teoria produtiva do poder das relações estratégicas do poder, Foucault distancia-se da teoria hegeliana do poder que se baseia num modelo de repressão. «Hegel and Foucault differ fundamentally on the question of the nature of power and domination»²⁵. Também o «caráter coletivístico da filosofia de Hegel»²⁶ está em oposição à preferência de Fou-

19. S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 149.

20. S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 149.

21. S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 155.

22. J. Oksala, 2005, *Foucault on Freedom*, p. 104.

23. «It is true that Foucault, like Lyotard, would list Hegel's discourse as one of the 'globalizing discourses' that he attempts to struggle against.» (S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 156)

24. Depois do desenvolvimento da análise do discurso Foucault fala de regras discursivas.

25. S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 159.

26. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 178; Hübner cita Hegel: «Aqui compete somente comentar que o bem-estar do Estado tem uma importância muito diferente do bem-estar do indivíduo [...]. A opinião da pretensa injustiça que a política deve ter

cault pelo indivíduo como ponto de partida da crítica política na sua ética e/ou estética do ser. «Para Foucault, a razão não está na história, a razão é histórica»²⁷.

Foucault e Kant – Historização da crítica

Ao contrário de Hegel, Kant não é considerado antípoda de Foucault mas sim seu antepassado; relativamente à conceção filosófica de Foucault, Hemminger fala de «uma nova crítica» no sentido de Kant.²⁸ Deleuze constata: «Foucault efetua, depois da sua leitura de Kant, uma mudança teórica, [...], transformar a fenomenologia em epistemologia»²⁹. Ele muda na sua confrontação com Kant «a crítica do transcendental para o histórico»³⁰. Hemminger continua: «Ele abandona o sujeito transcendental e coloca no lugar deste um facto da organização, o puro facto, ,que *existe* organização’. O lugar do soberano fica vazio»³¹. Foucault explica com respeito ao artigo de Kant sobre o iluminismo nas suas aulas 1982/83: «Para mim, este texto é algo como um brasão, um fetiche»³². E num artigo de enciclopedia editado sob um pseudónimo, o mesmo Foucault põe-se na tradição de Kant: «[Se Foucault está realmente na tradição filosófica, tradição *crítica*, que é a de Kant, poder-se-ia denominar] seu empreendimento *História Crítica do pensamento*»³³. Na ocasião da sua candidatura no College de France, Foucault elucida o seu programa mediante a seguinte questão recorrendo a Kant:

como *deve* ser uma crítica, ,quando não se pretende analisar em conceitos *transcendentais* mas sim em conceitos *históricos*. [...] esta questão é efetivamente a questão fundamental da arqueologia que, por isso, se pode denominar como transformação da crítica de Kant. Deslocando aqui o nível analítico do transcendental para o histórico, muda-se porém o modo de trabalho

sempre nesta pretensão contrariedade, baseia-se mais na banalidade das ideias de moralidade, da natureza do Estado e sua relação com a moral.» (Hegel, *Die Sittlichkeit*, § 337, VIII 428 f.)

27. Em Baberowski diz-se: «A razão não está na história, a razão é, pelo contrário, histórica». Em: J. Baberowski, 2013, *Der Sinn der Geschichte*, p. 196. Além disso: «A importância de Foucault para as ciências históricas reside sobretudo na historização da racionalidade e no reconhecimento de que sujeitos constituem-se em práticas culturais que formam parte de um campo de poder». (J. Baberowski, 2013, *Der Sinn der Geschichte*, p. 203)

28. Hemminger in M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 127.

29. Hemminger in M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 127; Hemminger cita aqui G. Deleuze, 1987, *Foucault*, p. 153.

30. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 128.

31. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 128; Hemminger cita aqui M. Foucault, 1971, *Die Ordnung der Dinge*, p. 23.

32. M. Foucault 2011, *Die Regierung des Selbst und des Anderen*, p. 21.

33. M. Foucault, 2005a, «Foucault», p. 776s.; a parte posta em paréntesis provém de F. Ewald.

da crítica. Já não se trata de *fundamentar possíveis* experiências mas sim de *descrever* as condições de experiências *efetivas*.³⁴

Foucault resume isto com o conceito *Apriori histórico*, com o qual se abrange, num tempo determinado, as condições da realidade para manifestações que são obtidas na análise de discursos num procedimento arqueológico. Neste contexto, Hemminger fala de uma «historização da crítica», na qual se elabora uma «história crítica dos sistemas de pensamento»³⁵. E continua: «Kant desenvolve a crítica em reação à metafísica que entrara em crise. Para ele é problemático o reconhecimento ali postulado do absoluto. Contrariamente, Foucault põe a filosofia do sujeito em causa»³⁶. Ele elabora «uma genealogia do sujeito» e analisa tanto o modo da subjetivação como da objetivação.³⁷

Além do nível do conhecimento no qual nos constituímos como sujeitos do conhecimento, a genealogia do sujeito de Foucault abrange o nível do poder no qual nos constituímos como sujeitos que atuam sobre outros, e o nível da ética no qual nos constituímos como atuantes morais.³⁸

Segundo Hemminger, ele transmite assim «as três perguntas de Kant – ‘Que posso saber? Que devo fazer? Que posso esperar?’ – para o histórico»³⁹. Com isto Foucault confere uma importância especial à história no âmbito do seu pensamento: a história torna-se o núcleo do seu pensamento filosófico.

No seu projeto filosófico-histórico, Foucault refere-se repetidamente aos teoremas de Kant *iluminismo* e *crítica*, para ele Kant encarna uma determinada postura comportamento da vida filosófica – um *ethos*. Foucault descreve o projeto de Kant a partir deste aspeto: «a primeira coragem que se tem de ter quando se trata de conhecimento e reconhecimento, consiste em reconhecer o que é reconhecível. Isto é a radicalidade e, a propósito, a universalidade do seu empreendimento»⁴⁰. O projeto de Foucault da *dessujeição* tem como base a ideia kantiana do iluminismo.

Então a crítica é a arte da não-escravidão voluntária, da não-obediência refletida. No jogo que poderíamos denominar a política da verdade, a crítica

34. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 129.

35. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 131s.

36. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 133s.

37. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 135; compare também p. 136.

38. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 136; Hemminger refere-se a *Zur Genealogie der Ethik: ein Überblick über laufende Arbeiten*, A conversa de Foucault com Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, em: H. L. Dreyfus; P. Rabinow, 1987, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, p. 275.

39. Hemminger em M. Foucault, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, p. 136.

40. M. Foucault, 1992, *Was ist Kritik*, p. 59.

teria a função da não-submissão. [...] Consequentemente esta definição do *iluminismo* não é somente uma definição histórica e especulativa, mas sim algo que quase poderíamos denominar um sermão – ou digamos: um apelo à coragem.⁴¹

Foucault acha esta postura de coragem desejável também ainda hoje. Para ele, trata-se de experiências imaginativas no processo da auto-formação, dos modos de reconhecimento, da cobiça e da criação de realidades sociais de vida de modo não-universal. Segundo Schmidt «Foucault quer reanimar o espírito do iluminismo: o espírito da liberdade, o espírito da revolta contra o modo atual de ser governado»⁴². No entanto, a pretensão de Foucault, face ao conceito cosmopolítico da paz eterna de Kant, está marcada por muita modéstia. «Foucault procura outra maneira de filosofar, uma filosofia modesta que não quer desenvolver nenhuma organização alternativa apoiada num pensamento filosófico [...]. A filosofia modesta de Foucault só aspira conservar a crítica educacional do que é dado»⁴³. Também não assume a teleologia ancorada no conceito da natureza de Kant⁴⁴, nem o seu conceito da Sociedade das Nações e do direito cosmopolita.

Foucault [renuncia] à maioria das soluções de Kant, mas conserva os problemas: Que significa estar esclarecido? Em que medida estou esclarecido? E, sobretudo: Quais são as precondições do iluminismo? Quais são as forças subjetivas que aceleram o iluminismo e como podem ser desencadeadas?⁴⁵

Ele recorre à ‘radicalização da auto-reflexão’ de Kant, como diz Schmidt, e desenvolve uma maneira de ler que o afeta como pessoa: «Foucault lê mais ou menos entre as linhas efetivas: Em que medida estou esclarecido?»

41. M. Foucault, 1992, *Was ist Kritik*, p. 15s.; neste trecho diz-se também: «apesar desta definição ser meramente empírica e bastante inexata, atrevo-me a pensar que não está muita afastada daquela definição de Kant, no entanto não em termos de crítica, mas de *iluminismo**. Efetivamente, Kant define no seu texto 1784 *Was ist Aufklärung?* o iluminismo na relação com o estado da menoridade, na qual se mantém a humanidade – autoritariamente. Em segundo lugar caracterizou esta menoridade como uma certa incapacidade de servir-se do seu próprio juízo sem a orientação de outros [...]» (M. Foucault, 1992, *Was ist Kritik*, p. 15)

42. C. Schmidt, 2013, «Kritik als Lebensform», p. 112.

43. C. Schmidt, 2013, «Kritik als Lebensform», p. 113.

44. Em Kant diz-se: «Pode-se considerar a história da espécie humana globalmente como a execução de um plano escondido da natureza para conseguir realizar uma constituição estatal perfeita desde o ponto de vista interno – e, para este fim, também externo». Em Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Achter Satz, A 403). A legitimação prático-moral da ideia do progresso, a ‘guia’ prática é, segundo Kant, indispensável para realizar a intenção da natureza. Aqui únem-se a ética, política e história. A base do processo histórico é também um princípio teórico-regulativo, uma ‘guia’ teórica como princípio de desenvolvimento. Os mecanismos naturais como guerra e miséria, a constituição civil dos Estados com a sua estrutura jurídica e fatores psicossociais como a, sociabilidade insociável’ favorecem o progresso. (Comp. D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 23s.)

45. C. Schmidt, 2013, «Kritik als Lebensform», p. 127s.

E: Em que medida posso estar esclarecido sob as circunstâncias dadas?»⁴⁶ Tal como Kant, também Foucault neste processo confia na importância do público. Contrariamente a Kant, o iluminismo e a crítica dependem sempre do efeito emancipatório de práticas da própria pessoa, que ancoram afetivamente e inscrevem corporalmente um comportamento crítico e resistente no sujeito. Não devem ser consideradas somente como práticas razoáveis dependentes do conhecimento e de uma possibilidade social para a realização por espaços livres políticos. Requerem a auto-formação do sujeito nas diferentes dimensões como afeto, equipamento intelectual e psíquico e corporalidade. Foucault ocupa-se no seu último período de criação com as auto-tecnologias antigas como p.ex. ascetismo, parrésia, meditação, dietética que podem ser exemplares, mas não devem ser copiadas para descobrir as possibilidades do sujeito de formar a própria pessoa e de possibilitar a crítica como forma de vida. Para Foucault trata-se do desenvolvimento de práticas da liberdade com as quais nos podemos constituir sujeitos autônomos.⁴⁷

É importante ver que esta questão para Foucault não pode ser esclarecida definitivamente. Ela coloca-se de novo para cada forma da subjetividade que surge historicamente. Por isso, a liberdade requer uma postura de 'crítica permanente de nós próprios'. As práticas da liberdade têm, pois, também uma tração ascética e devem tornar-se permanentes no *ethos*.⁴⁸

Segundo Foucault, o *ethos* é uma postura experimental. Foucault opõe-se neste contexto claramente a programas abrangentes da mudança da sociedade que, como se pode observar nos processos históricos, somente têm consequências negativas.

Consequentemente, esta ontologia histórica de nós mesmos deve afastar-se de todos aqueles processos que pretendem ser globais e radicais. Efetivamente, sabemos por experiência que a presunção de querer escapar ao sistema da atualidade aludindo a programas abrangentes para outra sociedade, outra maneira de pensar, outra cultura ou a outra ideologia, em realidade só levou à continuação da tradição mais nociva.⁴⁹

Foucault apresenta um projeto da mudança da sociedade que começa no indivíduo e no concreto, com pequenos passos da formação individual e social, e não recorre ao conceito filosófico-histórico da paz eterna de Kant. «Critical hermeneutics involves struggle which is immediate in two ways: it is struggle at a local level, and it is not oriented toward a future»⁵⁰.

46. C. Schmidt, 2013, «Kritik als Lebensform», p. 115.

47. Comp. C. Schmidt, 2013, «Kritik als Lebensform», p. 125.

48. C. Schmidt, 2013, «Kritik als Lebensform», p. 126.

49. Foucault em C. Schmidt, 2013, «Kritik als Lebensform», p. 126.

50. S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 165s.

Isto significa concretamente a despedida da responsabilidade de uma imagem determinada, sonhada da sociedade, mas não a despedida da responsabilidade pela formação de um futuro decente, no qual estão abertas aos indivíduos as possibilidades para formar a sua própria pessoa com respeito à maneira de viver pretendida e onde seja possível uma convivência amigável, uma sociedade, na qual se pode viver o *ethos* crítico. «To give up the power of an ought that derives from an already known universal, from the future already dreamed, is not to give up the responsibility to act in response to existing conditions»⁵¹.

Resumo

Foucault separa a postura kantiana de coragem para mudanças do âmbito global teleológico da filosofia de Kant. A mudança visada da própria pessoa na estética e/ou ética da própria pessoa não conhece nenhuma direção definida, mas a pretensão emancipatória da libertação de procedimentos de poder predefinidos e autodeterminação. «As a starting point, the present does not lead to consensus or to a perfect future, but to the possibility of critical refusal. [...] Thus, Foucault suggests, critique takes the form of 'a possible transgression'»⁵² A direção que o indivíduo se dá cada vez a si mesmo, numa estilização do seu modo de viver, não podendo fugir dos processos de constituição histórico-sociais, deixa reconhecer uma conceção de estima pela autonomia da própria pessoa e por uma relação ética para com o outro à base do modelo da amizade – momentos que também não podem nem devem deixar a sociedade, enquanto todo, sem mudanças. Como Kant, ele exige uma 'política moral'⁵³ que abra ao indivíduo espaços para a auto-formação estético-ética. Ainda que Foucault, na sua conceção de história, prescindia de um princípio teleológico ou lógico, não se afasta completamente do utópico da opinião histórica de Kant e Hegel e entra no tópico, atópico e distópico. O progresso dialético hegeliano da história que acentua a reconciliação, torna-se em Foucault numa sequência de continuidades e ruturas de épocas que têm como base certas epistemes ou seja regras de formação do discurso, determinadas práticas do poder, processos de constituição do sujeito e auto-tecnologias. Estas

51. S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 166.

52. S. Gallagher, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», p. 165.

53. Hübner se refere decididamente à fundamentação moral da política: «A medida em que sua filosofia política está obrigada a uma perspectiva moral, é sublinhada por Kant em *Zum ewigen Frieden* de duas maneiras diferentes: primeiro rejeita confrontativamente as pretensões de uma política meramente pragmática frente à obrigação da lei moral, segundo, formula afirmativamente os princípios textuais para uma política moral sob recurso à sua ética.» (D. Hübner, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus*, p. 46) Também Foucault, tanto na sua crítica como na sua atuação política, associa a política a uma determinada pretensão num sentido moral.

épocas, que se separam, não estão encaixadas num sistema global predefinido, quer dizer que não têm nenhuma direção de desenvolvimento definida, mas uma função que ordena monumentos e eventos. Elas criam um sistema organizado do processo histórico que é acessível à análise. Às margens do tópico surge o novo, o outro e no tópico são possíveis lugares heterotópicos do conhecimento, do poder e da formação do sujeito.⁵⁴ Foucault consolida esta área do heterotópico em suas reflexões filosófico-históricas: em Foucault a utopia torna-se heterotopia em desenvolvimento histórico.

Bibliografia

- Baberowski, Jörg, 2013, *Der Sinn der Geschichte: Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, C. H. Beck, München.
- Deleuze, Gilles, 1987, *Foucault*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul, 1987, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel, 1971, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel, 1974, *Von der Subversion des Wissens*, Hanser, München.
- Foucault, Michel, 1981, *Die Archäologie des Wissens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel, 1992, *Was ist Kritik?* Merve, Berlin.
- Foucault, Michel, 2005a, «Foucault», *Dits et Ecrits: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits: Band IV: 1980-1988*, Daniel Defert; François Ewald (Ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 776-782.
- Foucault, Michel, 2005b, *Die Heterotopien: Les hétérotopes: Der utopische Körper: Le corps utopique: Zwei Radiovorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel, 2010, *Einführung in Kants Anthropologie*, Suhrkamp, Berlin.
- Foucault, Michel, 2011, *Die Regierung des Selbst und des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Gallagher, Shaun, 1997, «Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics», *Hegel, History and Interpretation*, Shaun Gallagher (Ed.), Albany: State University of New York Press, pp. 145-166.

54. Para os conceitos topia, heterotopia e utopia, consultar particularmente M. Foucault, 2005b, *Die Heterotopien*.

- Habermas, Jürgen, 1985, «Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien», *Die neue Unübersichtlichkeit*, o mesmo, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 141-163.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986a, *Jenaer Schriften 1801-1807: Werke 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986b, *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Werke 7*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986c, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Werke 12*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hemminger, Andrea, 2010, «Nachwort», *Einführung in Kants Anthropologie*, Michel Foucault, Berlin: Suhrkamp, pp. 119-141.
- Hübner, Dietmar, 2011, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant – Fichte – Schelling – Hegel*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Kant, Immanuel, 1968, *Kants Werke Band VIII: Abhandlungen nach 1781*, Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- Künzel, Werner, 1985, *Foucault liest Hegel: Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main.
- Labarrière, Pierre-Jean, 1992, *L'utopie logique*, L'Harmattan, Paris.
- Oksala, Johanna, 2005, *Foucault on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, New York u.a.
- Schmidt, Christian, 2013, «Kritik als Lebensform: Foucaults Studien zu Kant und revolutionärer Subjektivität», *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, o mesmo (Ed.), Frankfurt, New York: Campus, pp. 106-130.

O Jardim como ideia de contemplação e espaço público

Moirika Reker

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Abstract

According to Rosario Assunto, the garden is, in the city, the link between man and the natural world and simultaneously the bridge to the landscape, since, for this author, landscape and city only exist complementarily. However, not all the green spaces of the city are gardens. Furthermore, Assunto despises the idea of «green space» of merely functional-utilitarian nature, in that it ignores the contemplative nature of the garden; the importance of the garden lies precisely in the challenge it presents to man to think about life and about himself through aesthetic experience. If contemplation is an especially solitary or introspective act, the garden is nonetheless also a meeting place. But what is the public nature of the public garden? This paper seeks to address the relationship between a solitary contemplation and the possibility of joint action, of appropriation of public space by the community: the garden as a place of contemplation, of sharing, gathering and joint action.

¹I. O Jardim

O tema que nos ocupa é o jardim. Nem sempre este foi um espaço de todos, muitos dos jardins públicos de hoje foram em tempos lugares privados, parte de quintas particulares, ou jardins de palácios. O passeio público como lugar de recreio e de higiene é relativamente recente na história da cidade e se na Lisboa pós terramoto, mas sobretudo em meados do século XIX, era lugar de encontro e de grande afluência por todas as classes sociais, o jardim de hoje tem a oportunidade de cumprir uma função múltipla. Aquela que nos interessa focar é a sua função como lugar efectivo de manifestação de cidadania: lugar de encontro bem certo, mas para além disso, lugar onde dotar o indivíduo de consciência e existência pública, lugar de participação e construção da própria cidadania. Pensaremos o jardim como lugar de apropriação do espaço público e de participação activa na cidade. Inegavelmente a contemplação estética ocupa um papel de relevo nesta apropriação. Para o compreender teremos que nos debruçar um pouco sobre o passado do jardim, para então propor o jardim comestível ou pomar urbano como espaço público e lugar de contemplação estética.

É clara a estreita relação entre o jardim e os mitos das origens e da fertilidade. Segundo Michel Baridon esta proximidade deve-se ao facto dos

1. Este artigo foi desenvolvido com o apoio da European Cultural Foundation, através de uma Bolsa I&D do seu programa “Connected Actions for the Commons”.

jardins satisfazerem as necessidades mais elementares do homem². Sem nos determos aqui a traçar uma história do jardim³, é de notar que nas civilizações dos impérios da Mesopotâmia e do Egipto existiriam já jardins, tendo estes não só funções ornamentais como alimentícias⁴. Baridon dá como exemplo os jardins botânicos mandados plantar pela Rainha Hatshepsut (1503-1482 a.C) com espécies trazidas das campanhas em África Oriental, ou as 36 hortas do templo de Amon em Karnak, situadas lado a lado de um jardim ornamental. Por seu lado, Maurizio Corrado defende que os primeiros jardins teriam para além de plantas alimentares, ervas aromáticas e medicinais, flores, plantas perfumadas e aquelas destinadas às oferendas aos deuses, sendo a selecção de espécies não apenas utilitária mas também (ou sobretudo) estética e religiosa⁵.

Contudo, não caberá aqui uma análise em profundidade da história dos jardins nem para a descrição pormenorizada dos vários modelos que determinaram a forma como estes têm vindo a ser concebidos. Todavia, cabe pensar qual o lugar do jardim na cidade contemporânea (ou futura), sobretudo qual o seu contributo para a melhoria da vida urbana, não só em termos físicos ambientais, mas ao nível do quotidiano, na vivência do dia-a-dia na cidade, na habitabilidade da cidade, se quisermos, tanto no que se refere às qualidades estéticas desta, como em questões de soberania alimentar. Impõem-se então algumas questões, como: poderá o jardim ainda ser considerado modelo de articulação entre arte e natureza?; será mais fecundo separar a fruição do jardim da sua utilidade? Isto para perceber se um jardim que acolhe a contemplação meditativa (proposta de Rosario Assunto, que veremos adiante) poderá acolher também actividades outras, não incompatíveis ou que não impeçam a possibilidade de fruição estética. Para tal, não poderemos deixar de fazer aqui uma breve exposição da perspectiva de Arnold Berleant sobre a experiência estética, que nos parece contribuir significativamente para a compreensão da abordagem ao jardim ora proposto. Berleant, a propósito da estética ambiental, sublinhando a importância de uma estética da imersão fundada no princípio

2. M. Baridon, 1998, p.12.

3. Sobre a história dos jardins veja-se Michel Baridon, cit. e Tom Turner, 2011, *European Gardens. History, Philosophy and Design*, London and New York: Routledge.

4. Como os jardins botânicos mandados plantar pela Rainha Hatshepsut (1503-1482) com espécies trazidas das campanhas em África Oriental, ou as 36 hortas do templo de Amon em Karnak, situadas lado a lado de um jardim ornamental. M. Baridon, cit., pp. 96-97.

5. O autor correlaciona o jardim a uma cultura feminina, nómada, consagrada à Deusa, em harmonia com a natureza e anterior ao advento da agricultura (que irrompe como cultura masculina, sedentária, e que associa a floresta ao desconhecido, ao perigo, ao caos de que se deve proteger e guardar, surgindo a agricultura a par da cidade e tendo ambas a floresta como adversário). Defende ainda que o jardim terá precedido a agricultura, já que aquele é «descoberta» da mulher, na passagem do nomadismo à sedentarização, e esta uma «invenção» do homem. Cf. Maurizio Corrado, *Il sentiero dell'architettura porta nella foresta*, sobretudo o capítulo homónimo (pp.19-30.) e «Agricoltura, Alimentazione, Architettura» pp.31-41.

da continuidade ontológica entre o homem e o ambiente, diz-nos que é ao estar-se envolto na paisagem (e não defronte desta) que a podemos verdadeiramente contemplar. O autor entende a experiência estética a partir da abertura do sujeito à totalidade de sensações que compõem a própria experiência, enfatizando o facto desta não se reduzir a um certo tipo de situações (como as artísticas), mas que, pelo contrário, ocorre igualmente em momentos do quotidiano (como num passeio pelo bosque, durante o percurso para o emprego, ao deambular por uma cidade⁶). Para este autor então (tal como para Rosario Assunto, aliás) a contemplação implica uma total imersão perceptiva do sujeito, através do corpo, não descurando o movimento no espaço, sublinhando-se o carácter multi-estésico, por oposição a uma percepção unicamente visual, porque, e em rigor, é na apreensão por todos os sentidos que podemos verdadeiramente experimentar uma paisagem (ou uma cidade). A apreciação estética da natureza partirá então de uma atenção profunda aos sons, cheiros, nuances de cor, forma, texturas..., trata-se, enfim, do envolvimento em um todo. O sujeito da apreensão estética estará necessariamente aberto a uma experiência que não se limita à procura do belo mas que se abre a toda uma gama de valores, positivos e negativos. Liberta da representação, a experiência estética ultrapassa a mera fruição porque exige o comprometimento (um comprometimento somático no campo estético⁷) e a relação entre o corpo do sujeito e o espaço que é percorrido.

Finalmente, em Rosario Assunto, o Jardim, é o lugar onde ocorre uma específica forma de fruição em que o sujeito se contempla a si mesmo no acto de contemplação do jardim. Este é o lugar onde nos apaziguamos, através da experiência estética, com a nossa própria finitude temporal. É importante sublinhar que para Assunto o jardim, não se tratando deste ou daquele jardim em particular, mas da ideia de Jardim, será sempre pensado enquanto jardim histórico (aquele que é descrito e protegido pela Carta de Florença⁸), jardim de contemplação. É um espaço absolutamente distinto dos outros espaços, simultaneamente pensamento e sentimento, não já mera exterioridade, uma vez que, ao ser sede de um movimento de interiorização do exterior e de exteriorização da interioridade, o espaço se torna lugar. A alteridade do jardim funda-se na sua temporalidade: o jardim é absolutamente contrário à massificação industrial e urbanística, o seu tempo é outro e permite-nos, na sua contemplação, sentirmo-nos

6. Para uma reflexão mais aprofundada sobre este tema remetemos aqui para o nosso artigo «Uma intervenção paisagística no espaço urbano» (M. Reker e J. Barrêa Pastore, 2013, pp. 199-211.)

7. Cf. A. Berleant, 2011, «A estética da arte e a natureza», pp. 282-289.

8. Veja-se por exemplo o art. 2º: «Um jardim histórico é uma composição arquitectónica cujo material é principalmente de origem vegetal, consequentemente vivo, e como tal perecível e renovável». O seu aspecto resulta de um equilíbrio perpétuo entre o movimento cíclico das estações, do desenvolvimento e decadência da Natureza e da vontade artística e compositiva que tende a perpetuar a sua condição. Cf. Michel Baridon, cit., p. 12.

parte de uma temporalidade infinita da natureza, reconhecendo na natureza a “presença real e total do Ser”⁹. Esta auto-contemplação do homem, identidade entre sentimento e pensamento, ocorre no jardim porque ali a natureza espelha o próprio homem, que contemplando-se a si próprio nela (numa natureza modelada pelo homem, que resultará numa obra de arte feita em igual medida pela própria natureza e pelo homem como veremos melhor adiante) se identifica com a infinitude absoluta, e assim pode libertar-se da repetição do temporâneo (o sempre igual do quotidiano massificado, o sem-tempo do homem-massa e da cidade-dormitório). O jardim consente a unidade do fazer e do contemplar, a unidade entre a contemplação e a vida – contemplação vivente e vida contemplativa¹⁰ – que é possível a qualquer um, neste lugar onde cada homem se torna *indivíduo*. Desta forma, o jardim é um lugar de recolhimento, de meditação e identidade.

No jardim assuntiano estabelece-se inequivocamente uma identificação entre arte, natureza e liberdade:

Arte que sujeitando a si a causalidade mecânica da natureza, liberta a natureza de qualquer determinismo; natureza que ao constituir as suas próprias aparências como alvo da actividade artística humana, se vinga do utilitarismo que instrumentaliza a natureza ao tratá-la pura e simplesmente como um bem de *consumo*.¹¹

Relacionada com a peculiar experiência do tempo, na vivência da temporalidade da história e da natureza, a importância da contemplação, e portanto do jardim, reside na luta contra a hegemonia do consumo: a experiência estética da natureza é apresentada por Assunto como conciliação entre o belo e o útil. Na apreciação estética o objecto não é consumido nem apropriado, mas toma o seu valor infinito na apreciação, que constitui “a presença no infinito, para sempre e para todos.”¹² A intervenção artística orienta a natureza em função da sua *contemplabilidade*, e é aí que reside a libertação da natureza pela obra humana, sendo essa a razão pela qual no jardim apreciamos a natureza como obra de arte, como “objecto de uma contemplação fundada sobre ela mesma e tendo em si mesma o seu próprio fim”¹³. Tal não se opõe a que um objecto de apreciação estética

9. R. Assunto, 1994 [1988], “Per una Ontologia del Giardino”, p. 28.

10. *Ibid.*, p. 26.

11. “Art qui en assujettissant à soi la causalité mécanique de la nature, libère la nature de tout déterminisme; nature qui en constituant ses propres apparences comme cible de l’activité artistique humaine, prend sa revanche sur l’utilitarisme qui instrumentalise la nature en la traitant purement et simplement comme un bien de *consommation*” R. Assunto, “Philosophie du jardin et philosophie dans le jardin”, cit., p. 55.

12. “en constituant comme présence infinie, pour toujours et pour tous”, *Ibid.*, p. 55.

13. “objet d’une contemplation fondée sur elle-même et ayant en elle-même son propre but”, *Ibid.*, pp. 55-56.

seja útil. Em *Il giardino perduto e i giardini da ritrovare*¹⁴ (O jardim perdido e os jardins a descobrir), Assunto parte do mito de criação dos Génesis: se o paraíso primordial designa a união do belo e do útil, tornando-se o paradigma da paisagem rural até ao surgimento da agricultura industrial, o pecado original é repetido a cada vez que escolhemos consumo em lugar de contemplação (não só por tal transformar a paisagem em território, ao industrializar a agricultura, mas também pela produção em massa de animais para consumo humano, produzidos como coisas, que sendo a negação do infinito é a absoluta contradição da paisagem. A contemplação da paisagem (e do jardim, como «paisagem em pequeno»¹⁵) suscita um «sentimento vital», porque, ao invés da contemplação de uma obra de arte¹⁶, requer uma imersão física, corporal: contemplamos, com todos os nossos sentidos físicos, ao caminhar, atravessar ou permanecendo num lugar, ou seja, contemplamos paisagens e jardins estando imersos neles, enquanto os vivemos e experienciamos fisicamente, e tal permite-nos uma identificação com o vivente, sentimo-nos efectivamente vivos¹⁷. Ou seja, o Jardim assuntiano é o lugar da contemplação vivente, onde o objecto de contemplação estética está vivo (ou é vivo), e, fazendo parte da temporalidade infinita da natureza, cada planta que vive no jardim é simbolo da eternidade da natureza, visível na ciclicidade das estações do ano. O sujeito compreende a infinitude da natureza na contemplação do jardim, na vivência da temporalidade como natureza¹⁸. A contemplação experienciada no jardim conjuga em um mesmo momento o deleite estético e a fruição de si mesmo, assumindo-se como o lugar de recolhimento e meditação, no qual a todos é possível identificar a sua própria finitude com o infinito.

Se a Paisagem é a mediação entre o homem e a natureza – ou entre cultura e o fundamento da existência –, um modo privilegiado, específico, da experiência da realidade que é reflexo das nossas relações mais profundas com a totalidade do espaço terrestre, o Jardim é-lhe afim na confluên-

14. R. Assunto, 1994 [1988] «Il giardino perduto e i giardini da ritrovare», pp. 143-169.

15. R. Assunto, 1994 [1988] «Il giardinaggio come filosofia e l'agonia della natura», p. 126.

16. Obra de arte bi-dimensional e no sentido mais tradicional, porque na arte contemporânea, mesmo na pintura, já se põe em causa a passividade do observador.

17. Interessante notar que Assunto antecede aqui o pensamento de Berleant e a linhagem da estética ambiental que funda a experiência estética nos sentidos.

18. Por outro lado, na cidade histórica, o indivíduo compreende que de uma outra forma é também ele parte de uma continuidade no tempo (temporalidade como história), compreende-se parte do passado e do futuro, porque a cidade de hoje é o futuro de uma cidade do passado, e o seu viver presente, será o passado de alguém no futuro. Ao entrarmos num edifício medieval, como a Sé de Lisboa, entramos no fluxo da história, passado, presente e futuro; percebemos que somos parte de uma continuidade em que a fugacidade do momento presente ganha uma existência futura. É assim na experiência da temporalidade histórica na cidade que “exoneramos a nossa finitude temporânea e acidental” (R. Assunto, “A paisagem e a estética”, p. 356); e na experiência da temporalidade da natureza que nos identificamos com o vivente, com o ser infinito da natureza.

cia de espaço e tempo, na naturalidade vital, na geração e regeneração espontâneas. Porém, além de uma diferença de escala, no jardim participa de forma mais presente e marcada a *poiese* humana: o jardim estabelece uma relação com o seu próprio jardineiro. Acto de criação, o jardim é uma obra de arte em que a matéria é a própria natureza. Uma obra que não é só fruto do artista-jardineiro, mas que é co-criada pela própria natureza que aceitou submeter-se ou colaborar com o homem – através dos seus ciclos de crescimento, renascimento e morte, ciclicidade das estações do ano, vai-se ela mesma construindo e deixando-se construir; obra partilhada na contemplação pelo indivíduo que no jardim contempla a natureza no próprio acto de viver. O jardineiro nunca detém toda a criação do jardim, não detém o controlo absoluto do que cresce e como cresce (nem todas as sementes brotam, nem todos os rebentos vingam, a cada dia nascem, florescem e murcham flores, frutos, folhas). Mesmo antecipando de alguma forma as cores, as texturas, os ritmos de florescimento, aquela obra não é de sua autoria plena, pois o ingrediente primordial é dotado de vida própria. Poder-se-ia dizer, numa analogia às artes, que o jardineiro estará mais próximo de um coreógrafo ou encenador que de um pintor ou escultor, sendo a sua obra o resultado de um trabalho conjunto.

E é justamente a partir de uma percepção de colaboração ou de co-autoria que David E. Cooper estabelecerá a relação entre a prática da jardinagem e a vida boa, encontrando significado na jardinagem justamente por esta acolher práticas que induzem virtudes como a humildade, o cuidado, a responsabilidade, que vão sendo desenvolvidas numa acção que decorre ao longo do tempo. É no acompanhamento continuado das plantas, diz, que se desenrola e se vive a excelência de carácter (*eudaimonia*). Paralelamente às virtudes que Cooper encontra na prática da jardinagem, a importância do jardim residirá na descoberta, na epifania, de uma íntima co-dependência entre a actividade criativa humana no mundo e o próprio mundo. Não se trata apenas do homem depender da natureza para a sua subsistência, mas do próprio fundamento da existência.

Este sentido de epifania de Cooper não é distante ou incompatível com a contemplação estética como reflexão sobre a vida e sobre si mesmo proposta por Assunto. Pode-se dizer, pelo contrário, que está em continuidade e é por essa razão que podemos estabelecer uma ligação entre a epifania de Cooper e a contemplação assuntiana que tem na natureza (paisagem ou jardim) o lugar por excelência onde nos pacificamos com a nossa própria mortalidade, onde o indivíduo se liberta da angústia de ser finito, como vimos atrás, pela «conciliação da finitude com a sua própria fundação infinita: e portanto júbilo do finito que se sabe fundado no infinito»¹⁹. É então pelo facto do jardim ser beleza viva – beleza onde está presente a ideia de natureza e a natureza real – que no jardim vivemos a

19. R. Assunto, 2011, «A paisagem e a estética», p.358.

contemplação e contemplamos a vida no mesmo acto de a viver, e é nesse sentido que a ideia de jardim se afirma como lugar de unidade ideal e real com a paisagem.

Colocam-se contudo dois problemas: Como experienciar essa epifania sem sermos jardineiros? Sobretudo na cidade, nem todos teremos acesso a um quintal. Por outro lado, relativamente à experiência estética descrita por Assunto, será possível vivê-la em qualquer tipo de jardim?

Cooper sustenta o significado do jardim justamente pela actividade da jardinagem, na sua capacidade de induzir práticas que desenvolvem virtudes. A *epifania da co-dependência* que segundo Cooper é suscitada pela actividade continuada da jardinagem, relaciona-se com a contemplação estética mas pressupõe um *fazer com*; uma descoberta íntima do fundamento da existência que surge no acto de cultivar, no plantar e cuidar de plantas, que, acreditamos, tanto podem ser ornamentais como alimentares. Tomamos como fundamental à existência do homem a contemplação estética, pedra basilar da filosofia de Rosario Assunto, pois se é na contemplação da natureza que o homem se pacifica com a sua existência finita, esta meditação contemplativa é de substancial importância no dar sentido à própria vivência do homem na cidade. Mas tratamos aqui de pensar a possibilidade da contemplação para além do jardim histórico, e, porque vivemos num momento em que a própria possibilidade de sobrevivência da espécie humana e do planeta se encontra em risco, pelo crescimento exponencial da população mundial, a concentração de grande parte desta nas cidades (hoje 54% da população vive em meio urbano, prevendo-se que até 2050 cresça para 70%), com os consequentes níveis de consumo de bens não renováveis que ultrapassam a capacidade de o planeta se renovar, urge pensar-se não só a auto-sustentabilidade da cidade, como o próprio modelo de sociedade. Para tal, julgamos pertinente ponderarmos se o jardim urbano não deverá voltar a acolher o cultivo de alimentos, e se não será justamente pensando os jardins da cidade como jardins comestíveis que poderemos conciliar a perspectiva de Assunto com a de Cooper. Recuperando assim aquela que nos dizem ter sido a origem do jardim: o recinto delimitado onde cresciam, protegidos, vegetais a par com ervas medicinais e árvores – de fruta e de frutos de casca rija –, olharemos para o espaço público urbano como lugar onde confluir a jardinagem ornamental (onde convergem arte e natureza) e a jardinagem vernacular (centrada na alimentação).

II. Apreciação estética do jardim urbano.

Procuraremos então pensar o lugar do jardim na cidade, ou o jardim enquanto ideia de contemplação e espaço público.

Não só nos jardins e parques, como nas ruas podemos ver várias espé-

cies de árvores, (em Lisboa existem cerca de 600 mil árvores de 100 espécies diferentes), algumas frutíferas. Contudo estes frutos são na sua grande maioria incomedíveis (ameixas bravas, romãs ornamentais, laranjas amargas, pereiras ornamentais...), que por não terem utilidade alimentar ou não serem reconhecidas como alimentares, caem simplesmente ao chão, criando sujidade e perigo de acidentes. A questão que se coloca prende-se com a escolha de variedades «ornamentais» em detrimento das chamadas «produtivas». Serão as laranjas doces menos belas que as amargas?

Para respondermos a esta questão, centrar-nos-emos na apreciação estética. Como vimos com Arnold Berleant e Rosario Assunto, mas também para Nathalie Blanc, a experiência estética começa com a experiência sensorial. Contudo a percepção sensorial é filtrada, mediada, qualificada e representada pela cultura, educação, linguagem, experiência pessoal, conhecimento científico e os múltiplos factores sociais, políticos, psicológicos, ambientais que governam o nosso mundo humano. Ou seja, às percepções sensoriais imediatas, fundantes, juntam-se outras camadas da experiência na criação de sentidos (significados) para estas sensações²⁰. Para esta autora a estética é uma forma de aprendizagem colectiva das dimensões sensíveis, sociais, do nosso mundo. A existência de árvores de fruto na cidade, em pomares cuidados pelos cidadãos, possibilita uma experiência sensível de comprometimento sensorial e estético na apreciação da cidade. Permite aos cidadãos desfrutarem da beleza de árvores diversas na cidade (o facto de serem produtivas não lhes retira a qualidade estética). O pomar no jardim da cidade acolhe a experiência da contemplação estética cara a Assunto, pois a natureza feita arte tanto pode manifestar-se num arbusto ornamental como numa árvore de fruto, além de que o pomar acolhe a contemplação activa: a contemplação exercitada pelo próprio indivíduo no acto de cuidar da planta. A possibilidade de apreciação estética de um jardim cultivado com rosas ou com mirtilos é idêntica, assim como é idêntica a possibilidade de contemplação meditativa perante flores ou frutos (aquele que contempla a vida que vive no jardim contempla com o mesmo entusiasmo – talvez até com maior – a manifestação da vida de uma romã, de uma maçã ou a de uma rosa).

Parece claro que nem a contemplação estética nem a epifania da co-dependência emergem ou são vividos independentemente do espaço. A crítica, feroz, de Assunto aos «espaços verdes» tem por base uma rejeição do consumo lúdico do jardim que se torna apenas extensão sem temporalidade, negação da possibilidade de contemplação meditativa. Tendo o Pomar um carácter claramente utilitário, poderá ser considerado um jardim, lugar de contemplação, ou cairá com mais propriedade dentro dos «espaço-verdes»? No final, trata-se aqui de uma questão de contemplação,

20. N. Blanc, 2012, loc. 494.

e, para Assunto, a «contemplação é antinómica»²¹ com o consumo. No jardim não há distinção entre beleza e utilidade, estas são coincidentes; enquanto que no espaço verde a função e a utilidade existem sem levar em conta a beleza, uma vez que na própria concepção do espaço verde não há lugar para a autopoiese, para a temporalidade da natureza. O problema dos espaços verdes utilitários estará então na negação da temporalidade, o serem descolados da auto-geração cíclica, destituídos, enfim, da possibilidade de neles vivermos a contemplação; como resume Adriana Veríssimo Serrão, os espaços verdes são, ao invés, espaço sem tempo, meramente utilitários lugares de consumo²². Também nas apropriações de jardins contemplativos para feiras comerciais ou eventos desportivos, para concertos, para actividades lúdicas ou outras em que o jardim se torna em mero cenário, as tendas, máquinas, aparelhos e equipamentos de som e luz impõem-se no espaço transformando o «ex-jardim» num território destituído de identidade, uma vez que essas actividades poderiam decorrer ali ou noutro local qualquer, esvaindo-o da sua existência como lugar de fruição estética contemplativa. Senão, vejamos, em muitos espaços verdes é frequente a percepção da temporalidade ser-nos vedada por práticas de jardinagem presas a uma imagem do jardim público permanentemente em pleno florescimento. A cada estação são substituídas as plantas dos canteiros principais com flores da época!, assim, em lugar da observação e testemunho dessa temporalidade da natureza de que nos fala Assunto, o que encontramos é a substituição de uma vida por outra, um tempo vivido a prazo, muito mais perto da temporaneidade que Assunto relaciona com a cidade industrial, em que em lugar da continuidade do passado no presente e no futuro, o que temos é um hoje como o «ainda-não» de amanhã e o «já-não» de ontem. A flor que ontem exibia a pujança da Primavera, foi hoje trocada por outra, sem lhe ser dada sequer a possibilidade de renascer apartir das suas próprias sementes (nem sequer chegou a fazer semente!).

III. Beleza e prática no jardim

A oposição de Assunto ao espaço verde não significa, porém, que se insurja contra jardins-úteis. Para este filósofo, a beleza é indubitavelmente inerente à utilidade (um jardim belo é útil na sua beleza). E o jardim de que aqui tratamos – o Pomar – é o local para uma actividade específica (a jardinagem/arboricultura) cujo fim utilitário (alimentação) não acontece ali por ser um bom cenário, mas porque é uma forma específica de cuidar daquele tipo de jardim específico (um jardim do qual se colhem frutos). A actividade de jardinagem no pomar não «ofende» a contemplabilidade do

21. R. Assunto, 2003, «Contre la massification des jardins», p. 88.

22. A. Veríssimo Serrão, 2013, pp. 80-81.

jardim, antes pelo contrário, como defende Cooper, esta prática revela-se um forte aliado da contemplação, já que, como vimos atrás, é justamente no exercício da jardinagem que ocorre um tipo específico de contemplação: a epifania da co-dependência.

O que propomos, então, é que apesar, ou justamente devido à sua forma de utilidade, o Pomar é um específico jardim contemplativo urbano, e que a resposta a ambos os problemas colocados atrás se encontra nele: no Pomar conciliam-se a beleza e a utilidade, uma vez que a beleza é inerente ao uso, e a própria manutenção do Pomar, aberta à participação da comunidade, possibilita que cada um experiencie a descoberta de co-dependência e co-criação com a natureza. O Pomar, propomos, é o *locus* de uma experiência estética abrangente, que tanto acolhe a participação individual ou colectiva na prática da jardinagem, enquanto específica forma de contemplação, activa-participativa, que envolve todos os sentidos no momento de cuidar das plantas; como acolhe uma contemplação, chamemos-lhe activa-não-interventiva, que ocorre no momento de desfrutar tranquilo em que simplesmente fruímos, em total imersão sensorial.

A par das características que o tornam um lugar de contemplação estética, não são de somenos importância o leque de benefícios para a cidade e seus habitantes que a presença do Pomar em espaço urbano traz consigo, como a diminuição da necessidade de transportar alimentos do exterior da cidade, ou o chamado circuito-curto; o contributo para a soberania alimentar, para a capacidade da cidade prover parte substancial dos valores mínimos recomendados de ingestão de fruta, como demonstrado num estudo desenvolvido em Burlington, USA²³, em que se conclui que 108% da quantidade mínima de fruta diária pode ser alcançada se apenas 69% do espaço público da cidade for plantado com macieiras; a potenciação do bem-estar físico e mental dos habitantes; o aumento da biodiversidade urbana (sobretudo se o pomar for cultivado em modo de Permacultura ou de agricultura biológica); a melhoria da qualidade do ar, do solo, da água; benefícios ao nível da retenção das águas pluviais, do sequestro de carbono, apenas para citar alguns.

Num tempo em que grande parte da população da cidade não tem o seu próprio pedaço de jardim, o jardim público como lugar onde praticar jardinagem é a oportunidade de dotar qualquer um da possibilidade de contemplação da co-criação de que nos fala Cooper. Mais ainda, o pomar é o lugar onde se estabelece uma articulação entre o indivíduo, a comunidade e o espaço público, o pomar proporciona a relação entre uma contemplação solitária e a possibilidade de acção conjunta, de apropriação do espaço público pela comunidade: o jardim como lugar de contemplação, de partilha, encontro e acção conjunta. Quando o jardim não é apenas um espaço de passeio e de lazer passivo, mas um espaço que podemos trans-

23. K.H. Clark et al, 2013, «Introducing urban food forestry», pp. 1653-1655.

formar, cuidar, plantar, este espaço torna-se lugar, não um lugar qualquer, mas nosso, somos responsáveis por ele! Por aquelas árvores que plantámos, regámos, cuidámos e cujos frutos colhemos e saboreamos, em comunidade, na cidade, que é agora mais nossa. O espaço público deixa de ser um espaço de ninguém para ser um espaço de todos.

IV. Conclusão

Em suma, o aumento das qualidades ambientais da cidade é suscitado pela presença de pomares, que se convertem num engrandecimento da experiência estética urbana. Não menos importante, o Pomar, aliando prática individual e acção comunitária, abre portas para se aprender em conjunto como tomar em mãos um dos elementos mais básicos da vida: como alimentar a família. E, por extensão, como passar de consumidores passivos de comida e de «coisas» estéticas (objectos, imagens, arquitectura, jardins) a intervenientes activos – trazendo a imersão sensorial na paisagem, ou comprometimento estético, para a contemplação estética da natureza na cidade: árvores, arbustos, flores e frutos que são belos para ver, cheirar, tocar, saborear, sinestesticamente, e que abrem caminho para pensar a vida, o ambiente, a auto-subsistência e o próprio acto de consumo, na cidade.

Começámos esta nossa reflexão por propor uma função múltipla do jardim, uma função de exercício de cidadania que dota o indivíduo de ferramentas para participação na construção da própria cidade. A prática de jardinagem num espaço que é de todos impõe uma negociação; implica capacidade de diálogo, de procurar consenso. Um pomar público, cuidado por todos, não seguirá uma lógica de talhão individual, como em uso nas hortas urbanas atribuídas aos munícipes por concurso, em que cada um gere o seu pedaço de solo. O propósito é antes criar bases para uma partilha, para um agir conjunto. Esse é um projecto que está a ser desenvolvido na Quinta dos Lilases²⁴, em Lisboa, ainda em embrião, mas onde se pretende construir um modelo de jardim comestível cuidado e gerido pela comunidade. Propõe-se como construtor de cidadania porque capacita os cidadãos para a acção, para se apropriarem do espaço público e de assim serem agentes e não apenas observadores passivos. O pomar no jardim público é um ensaio para a transformação da relação entre o cidadão e o espaço público, alargando a ideia de contemplação para um pensar e agir em comunidade. Não menos importante, é um ensaio para a alteração da percepção estética das árvores de fruto na cidade, compreendendo-se que apanhar uma peça de fruta e saboreá-la ali mesmo não só faz parte da

24. Projecto *Fruta à mão*, vencedor do Orçamento Participativo da Câmara Municipal de Lisboa 2014, em execução, cujo projecto de investigação foi financiado por uma bolsa da European Cultural Foundation.

experiência estética, mas exponencia-la. O Pomar urbano é, enfim, uma proposta para que as árvores de fruto na cidade deixem de ser sobretudo ornamentais, mas sim apreciadas e valorizadas também pelas suas qualidades produtivas, contribuindo para a beleza da cidade, mas também para a alimentar.

Bibliografia

- Assunto, Rosario, 2011, *Il paesaggio e l'estetica* trad. port. «A paisagem e a estética» por Pedro Sargento, in *Filosofia da Paisagem. Uma antologia*, Adriana Veríssimo Serrão (coord.), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 341-375.
- Assunto, Rosario, 2003, «Contre la massification des jardins» in *Retour au jardin. Essais pour une philosophie de la nature, 1976-1987. Textes réunis, traduits de l'italien et présentés par Hervé Brunon*, Les Éditions de l'Imprimeur, p. 88.
- Assunto, Rosario, 1994[1988], *Ontologia e teleologia del giardino*, Milano: Guerini e associati, pp. 143-169.
- Baridon, Michel, 1998, *Les Jardins. Paysagistes-Jardiniers-Poètes*, Paris: Robert Laffont.
- Berleant, Arnold, 2010, *Sensibility and Sense. The Aesthetic Transformation of the Human World*. St. Andrews studies in philosophy and public affairs, Charlottesville: Imprint Academic. Kindle edition.
- Berleant, Arnold, 2011, «The aesthetics of art and nature», trad. port. «A estética da arte e a natureza» por Luis Sá in *Filosofia da Paisagem. Uma antologia*, Adriana Veríssimo Serrão (coord.), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 282-298.
- Blanc, Nathalie, 2012, *Les Nouvelles Esthétiques Urbaines*, Armand Colin, édition kindle.
- Clark, Kyle H., Nicholas, K. e Kimberly, A., 2013, «Introducing urban food forestry: a multifunctional approach to increase food security and provide ecosystem services», *Landscape Ecology* (2013) 28: pp. 1653-1655.
- Corrado, Maurizio, 2012, *Il sentiero dell'architettura porta nella foresta*, Milano: FrancoAngeli.
- Reker, Moirika e Barrêa Pastore, Júlio, 2011, «Uma intervenção paisagística no espaço urbano», in *Filosofia e Arquitectura da Paisagem. Intervenções*, Adriana Veríssimo Serrão (coord.), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 199-211.
- Turner, Tom, 2011, *European Gardens. History, Philosophy and Design*, London and New York: Routledge.
- Veríssimo Serrão, Adriana, 2013, *Filosofia da Paisagem. Estudos*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Humanistas de todos os países, mais um esforço! Alguns apontamentos sobre Foucault e o humanismo...

Nuno Melim

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

pity this busy monster, manunkind,

not. Progress is a comfortable disease:
your victim (death and life safely beyond)

plays with the bigness of his littleness

(E. E. Cummings, *I X I [One Times One]*, 1, XIV)

Resumo

O presente texto procura mostrar como, à diferença de pensadores como Heidegger ou Lévi-Strauss, Foucault não é o filósofo mais apropriado para um pensamento positivo, completo ou apropriador do humanismo. Na verdade, ao longo de toda a sua obra, o que se evidencia é posicionamento crítico constante, demarcação e até rejeição. Essa crítica, manifesta por exemplo numa arqueologia crítica do humanismo, não redundando nem num humanismo, nem num anti-humanismo, de Foucault. Não se procura pensar ou propor um outro humanismo. Trata-se simplesmente de pensar de outro modo a questão do homem.

Foucault e o humanismo... Eis uma conjunção à qual, dada a hermenêutica ou arqueologia da suspeita que nos marca, apomos como que maquinalmente algumas reticências. Essas mesmas que lemos no título *Humanistas de todos os países, mais um esforço! Alguns apontamentos sobre Foucault e o humanismo...* Três pontos expressando simplesmente a nossa reserva em admitir, sem mais nem menos, tal conjunção. Três pontos revolvendo outro ponto, mais fundamental no que à filosofia diz respeito: Foucault e o humanismo? Uma interrogação que, mesmo subscrevendo em parte a disjunção que se pode derivar de qualquer conjunção – Foucault *ou* o humanismo? –, não vai ao ponto de exclamação de um impensável – Foucault e o humanismo! –, isto é, não quer dizer que Foucault lhe tenha passado completamente ao largo, ou pelos fundos.

De todo. Se o que retine do fundo à superfície do humanismo é a

questão do homem – que pode ele saber, fazer, esperar, para lembrar Kant –, então, com certeza, não é estranho a um pensamento que em boa parte se orienta, precisamente, pela questão do homem e analisa o *a priori* histórico, entretecido a poder e saber, que possibilitou as ciências do homem. É neste contexto que se fala, justamente, de uma arqueologia *do* humanismo.¹

Por contra, parece-nos excessivo falar ou partir de um humanismo de Foucault – tão excessivo quanto falar ou partir de um anti-humanismo de Foucault, devemos confessar – pois não temos por ponto assente que a arqueologia do saber possibilite “uma visão renovada do homem” ou que a pesquisa do cuidado de si expresse um “autêntico humanismo”.² Humanistas de todos os países, a humanizar Foucault, mais um esforço!

Naturalmente, não negamos a possibilidade de se pensar o humanismo a partir de Foucault, isto é, a partir da sua *crítica*. De facto, de ponta a ponta ou ponto a ponto do seu pensamento, nas afinal de contas escassas vezes em que se refere ao humanismo, ao humanismo enquanto tal, o que mais ou menos, por mais e menos, se evidencia é uma constante crítica, demarcação e rejeição.³

No entanto, tal é a piedade do pensamento, parece difícil aceitar tal crítica, demarcação ou rejeição. Por exemplo, no seu excelente estudo, mesmo constatando a distância e as diferenças, Béatrice Han-Pile não deixa de concluir alguma proximidade e possibilidade de diálogo entre o Foucault maturo e algumas formas de humanismo.⁴ Arion Kelkel, num outro excelente estudo, concluirá que o ataque ao humanismo metafísico e ao mito do homem, elaborado por Heidegger e Foucault, poderá tornar-se “na mais apaixonada defesa pour l’homme”.⁵ Nós próprios, apesar de tudo.

1. Cf. Rosario García del Pozo, *Michel Foucault: un Arqueólogo del Humanismo*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

2. Cf. Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, *L’humanisme de Michel Foucault*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2008.

3. Bem notadas, claro, pelos estudiosos. Por exemplo, Béatrice Han-Pile transmite-nos um útil apanhado: “N. Fraser (1994) distinguished between three possible grounds for Foucault’s rejection of humanism: (a) “conceptual or philosophical” (humanism as too entangled in Western subject-focused metaphysics); (b) strategic (the appeal to humanist values as covering up strategies of domination); and (c) normative (humanism as being intrinsically objectionable, on the ground that subjection is per se a form of subjugation). These three possibilities are supposed to correspond to the three main stages of Foucault’s philosophical development (archaeology, genealogy, and the history of subjectivity).” (Béatrice Han-Pile, “The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism” in Timothy O’Leary & Christopher Falzon (Eds.), *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010, p. 120.)

4. Cf. Béatrice Han-Pile, “The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism”, ed. cit., p. 139.

5. “Si l’homme doit continuer à s’identifier à cette figure orgueilleuse, le discours heideggerien comme celui de Michel Foucault est un procès fait à l’humanisme métaphysique. Mais s’il est vrai aussi que ce dernier, complice d’un nihilisme qui s’ignore, tend à imposer une image appauvrie de l’humain en ne situant pas assez haut «l’humanité de l’homme», alors la procès apparemment instruit de l’humanisme et du mythe de l’homme deviendra en vérité le plaidoyer le plus passion-

Pois, nestes tempos em que qualquer tentativa de hospitalidade parece bem-vinda, não é por mero divertimento sobre um título de Derrida – *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* – que apelamos ao *humanistas... mais um esforço!*

Entanto, como lembra Heidegger, na conservação da verdade, a piedade do pensamento é um modo de corresponder ao que é preciso pensar.⁶ No caso, tendo em conta alguns pontos dessa crítica que se reparte ao longo da sua obra, é preciso ver onde está pois, afinal de contas, Foucault quanto ao humanismo.

I

Começando pelo princípio possível, consideremos como se apresenta, ou pode apresentar, o humanismo aos olhos do jovem Foucault, nesse momento em que, evocando uma expressão sua, está ainda muito próximo “das suas familiaridades, das suas primeiras palavras”.⁷

A bem ver, nesse primeiro momento, que se poderia ter por pré-arqueológico e que vai *grosso modo* de 1954 a 1961, a palavra ‘humanismo’ não ocorre uma única vez. Foucault utiliza o adjetivo ‘humanista’ uma vez na sua primeira publicação, *Maladie mentale et personnalité* de 1954, onde o suspeitamos no sentido ideológico, negativo, de um conjunto de valores disfarçando estratégias de dominação:

Doravante, a loucura faz parte de todas as fraquezas humanas e a demência não é senão uma variação sobre o tema dos erros dos homens. Em 1793, Pinel pode libertar os acorrentados [*enchaînés*] de Bicêtre e deixá-los viver como homens. Cabanis, pensando que os erros do espírito podem esclarecer a sua marcha para a verdade, exige o estudo das doenças mentais na Faculdade [...] Finalmente, Esquirol pede justiça para aqueles de quem Diderot dizia já que “talvez não fossem diferentes do resto dos homens” [...] Todavia, dessa concepção humanista da doença resultará uma prática que exclui o doente da sociedade dos homens. Abandonou-se a concepção demoníaca da possessão, mas para se chegar a uma prática inumana de alienação.⁸

Entanto, dos textos constituindo o *corpus* do jovem Foucault, o mais conveniente para suspeitar o humanismo talvez seja a *Introduction* à tradu-

nant «pour l’homme».” (Arion L. Kelkel, “La fin de l’homme et le destin de la pensée: la mutation anthropologique de la philosophie. M. Heidegger et M. Foucault” in *Man and World*, 18, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 35.)

6. Cf. Heidegger, “La question de la technique” [*Die Frage nach der Technik* – 1953-1954] in *Essais et conférences* [*Vorträge und Aufsätze* – 1954], trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 48.

7. Cf. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 532.

8. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 79-80.

ção francesa de *Traum und Existenz* de Binswanger⁹, publicada também em 1954, pouco depois de *Maladie mentale et personnalité* – tão pouco depois, em proximidade tal, mas a tal ponto distantes, que não podemos deixar de admirar já um Foucault nem sempre em continuidade ou concórdia consigo próprio.

1954. A data filia a *Introduction* nesse pós-guerra do pensamento filosófico francês que, observa Derrida em *Les fins de l'homme* – texto fundamental para o estudo da questão do humanismo na filosofia francesa contemporânea e no qual, não por acaso, se lê em epígrafe o infame, e por isso mesmo famoso, *slogan* de *Les mots et les choses* do «fim próximo» do homem –, sob o nome do existencialismo, cristão ou ateu, ou do personalismo, fundamentalmente cristão, se declarou essencialmente humanista. Sartre testemunha-o muito para além do lema *o existencialismo é um humanismo*. *L'être et le néant* tinha já como horizonte e origem irreduzíveis a «realidade humana» (*réalité-humaine*, expressão que traduz/trai o *Dasein* de *Sein und Zeit*), procurava pensar de um modo novo o sentido do homem, a humanidade do homem. Um projecto que, nos caminhos abertos pela fenomenologia transcendental de Husserl e pela ontologia fundamental do Heidegger, tentou suspender as heranças metafísicas e substancialistas do conceito de «unidade do homem».¹⁰

No entanto, nota Derrida, tal neutralização ou suspensão dos pressupostos metafísicos da «unidade do homem» não foi total. A «unidade do homem» não foi interrogada enquanto tal, tudo se passou como se o signo 'homem' não tivesse nenhuma origem, nenhum limite histórico, cultural ou linguístico. O existencialismo apresentou-se como um humanismo: é um humanismo. O solo e o horizonte da ontologia fenomenológica de Sartre continuaram a ser a unidade da realidade humana: ao descrever as estruturas da realidade humana, a sua ontologia fenomenológica desenvolveu-se como uma antropologia filosófica. Em grande parte, o pensamento francês do pós-guerra revelou o «contra-senso» de uma leitura ou interpretação antropológica das filosofias de Husserl e de Heidegger. Porquê um «contra-senso»? Por exemplo, porque, quanto a Husserl, esquece que a

9. Cf. Foucault, "Introduction" [1954] in *Dits et Écrits I. 1954-1975*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, pp. 93-147.

A *Introduction* parece-nos tão conveniente que espanta o facto de não ser tida em conta pela maioria dos estudiosos, inclusive pelos que pretendem analisar, justamente, o *early work* de Foucault. É, por exemplo, o caso da já referida Béatrice Han-Pile que *focuses mainly on Foucault's early work*; consistindo esse foco numa análise de *Les mots et les choses*. (Cf. Béatrice Han-Pile, "The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism", ed. cit., p. 120.) Esse foco, com certeza, não diminui a qualidade do seu estudo. A economia de tempo e texto toca a todos, inclusive o corrente. No entanto, ainda que apenas alusivamente, há que ter em vista, não só que o *early work* inclui obras com alguma relevância para o problema em foco, *Histoire de la folie* ou *Naissance de la clinique*, como também que pressupõe um outro e mais matinal *early work*.

10. Cf. Derrida, "Les fins de l'homme" [1968] in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 135-136.

crítica do antropologismo é um dos motivos inaugurais da fenomenologia transcendental, esquece que, na luz da *epochê*, as estruturas transcendentais da consciência não estão essencialmente ligadas ao *homem*; quanto a Heidegger, reduz a analítica do *Dasein* a uma análise antropológica, quando a simples preferência linguística pelo termo *Dasein* é suficiente para evidenciar a reserva face ao que está em jogo e fora de jogo no termo *Mensch*.¹¹

É, pois, no panorama deste pensamento francês que surge a *Introduction* à tradução francesa de *Traum und Existenz* de Binswanger. Resta saber, e é aqui onde bate o ponto, se, nos caminhos abertos pela fenomenologia transcendental de Husserl e pela ontologia fundamental do Heidegger, a *Introduction* está decididamente tocada pelo existencialismo traiçoeiramente antropológico e humanista.

Judith Revel, no único texto que conhecemos dedicado à *Introduction*, e dos raros revolvendo essa pré-história onde encontramos um *Foucault avant d'être Foucault*, para usar as suas próprias palavras, parece acusar a recepção de tal toque e lance:

Nessa *Introduction* que escreve em 1954 ao livro de Binswanger, Foucault mostra ainda claramente um duplo parentesco filosófico que o liga à fenomenologia husserliana (no que diz respeito a uma forma de análise cujo método e princípio são determinados unicamente pelo privilégio absoluto do seu objecto, o homem, ou, melhor, o ser-homem) e ao existencialismo francês, através do que parece dar-se como a ideia de uma subjectividade livre, utópica, radical ou da minha presença ao mundo.¹²

Surpreendente retrato de família. Vejamos.

A descrição da fenomenologia de Husserl, *nom du père*, curiosamente «parentetizada», espanta. Difícilmente se aceitará, sem mais, um privilégio absoluto do *Menschsein* no pensamento husserliano¹³, justamente por causa das peripécias e paradoxos de um trajecto que vai da crítica ao antropologismo/antropologização, *non du père*, à (pre)destinação infinita da

11. Cf. Derrida, “Les fins de l’homme”, ed. cit., pp. 136-137, pp. 139-140.

12. “Dans cette *Introduction* qu’il écrit en 1954 au livre de Binswanger, Foucault fait encore clairement état d’une double parenté philosophique, qui le lie à la phénoménologie husserlienne (pour ce qui est d’une forme d’analyse dont la méthode et le principe sont déterminés uniquement par le privilège absolu de leur objet, l’homme, ou plutôt l’être-homme), mais aussi qui le rattache à l’existentialisme français, à travers ce qui semble bien se donner comme l’idée d’une subjectivité libre, utopique, radicale, ou de ma présence au monde.” (Judith Revel, “Sur l’Introduction à Binswanger (1954)” in Luce Giard (Ed.), *Michel Foucault. Lire l’œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 52.)

13. De facto, Foucault refere esse privilégio, mas reporta-o à *Daseinanalyse* de Binswanger, não à fenomenologia husserliana: “Aujourd’hui, ces lignes d’introduction n’ont guère qu’un propos: présenter une forme d’analyse dont le projet n’est pas d’être une philosophie, et dont la fin est de ne pas être une psychologie; une forme d’analyse qui se désigne comme fondamentale par rapport à toute connaissance concrète, objective et expérimentale; dont le principe enfin et la méthode ne sont déterminés d’entrée de jeu que par le privilège absolu de leur objet: l’homme ou plutôt, l’être-homme, le *Menschsein*.” (Foucault, “Introduction”, ed. cit., pp. 93-94.)

fenomenologia enquanto antropologia ou humanismo transcendentais, destinação ainda assim mais confirmada pelos herdeiros.¹⁴

O Foucault antes de Foucault não desconhece esse itinerário. Em Outubro de 1953, oferece um Curso na Universidade de Lille intitulado *Connaissance de l'homme et réflexion transcendante*, no qual versa sobre a viragem antropológica da filosofia. Na própria *Introduction* a Binswanger refere, logo de início, “uma inflexão da fenomenologia para a antropologia”, a aprofundar ulteriormente. Mais tarde, numa outra *Introduction*, a *Introduction à l'Anthropologie* de Kant apresentada em 1961 como tese complementar a *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, retoma essa inflexão na sua proveniência histórica, isto é, ao remontar a Kant e ao problema da “repetição antropológico-crítica”. Problema que, em *Les mots et les choses*, Husserl, ele mesmo, amarrado ao “destino da filosofia ocidental estabelecido no século XIX”, como outros, repetirá.¹⁵

No entanto, regressando à letra e ao espírito da *Introduction* a Binswanger, nem a filiação na fenomenologia husserliana, nem a sua destinação antropológica, nos parecem de todo claras. Na verdade, em vários pontos, Foucault realça alguns limites da análise fenomenológica, inclusive a necessidade de a *ultrapassar*:

Mas, sem dúvida, uma filosofia da expressão só é possível por meio de uma ultrapassagem [*dépassement*] da fenomenologia. [...] uma descrição fenomenológica consegue tornar manifesta a presença do sentido num conteúdo imaginário. No entanto, assim recolocado no seu fundamento expressivo, o acto significativo é cortado de toda e qualquer forma de indicação objectiva; nenhum contexto exterior permite restituí-lo na sua verdade; o tempo e o espaço que traz em si não formam senão um rastro que logo desaparece; sem possibilidade de encontro real, o outro só de modo ideal está implicado no horizonte do acto expressivo. [...] Todavia, uma análise nesse estilo fenomenológico não é suficiente em si própria. Ela deve completar-se e fundar-se.¹⁶

Ultrapassagem, outra ultrapassagem¹⁷, de uma fenomenologia abs-

14. Cf. Derrida, “Les fins de l'homme”, ed. cit., pp. 145-147.

Comentando este Derrida, Arion Kelkel notará: “Aussi en *conclura-t-on* que chez Husserl la critique de l'anthropologisme philosophique n'est finalement que l'affirmation de l'humanisme transcendantal et le discours phénoménologique finit lui aussi par se muer en discours anthropologique où le *télos* infini qui a nom «Humanité rationnelle» détermine le destin de la phénoménologie, *comme le confirmera aussi l'évolution qu'elle connaîtra chez ses successeurs* J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty et Paul Ricœur.” (Arion L. Kelkel, “La fin de l'homme et le destin de la pensée...”, ed. cit., p. 10. O itálico é nosso.)

15. Quanto a esta nossa resenha, cf. “Chronologie” in *Dits et écrits I*, ed. cit., p. 22; Foucault, “Introduction” [1954], ed. cit., p. 92; Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008, pp. 65-79; Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 261, pp. 336-337.

16. Foucault, “Introduction”, ed. cit., pp. 106-107, p. 133.

17. Pouco antes, em *Maladie mentale et personnalité*, onde também se encontra Binswanger, já se

tracta, cortada do mundo, carrossel de mundo privado de mundo, libertando a bondade fundamental do sujeito doador de sentido, ensimesmada na idealidade e transcendentalidade de uma “consciência sem homem” que existiria absolutamente ainda que aniquilado o mundo.¹⁸

Por outras palavras, Foucault critica justamente esse “na luz da *epochê*, as estruturas transcendentais da consciência não estão essencialmente ligadas ao homem...” E assim sendo, parecemos discretamente tender para o outro parentesco: o do existencialismo traiçoeiramente antropológico, humanista.

Tendência legítima. Até certo ponto.

É verdade que Foucault indica explicitamente que a obra *Traum und Existenz* está situada no âmbito da “reflexão contemporânea sobre o homem”. Entendendo que “o homem é o único meio de chegar ao homem”, Binswanger vai a direito à existência concreta: analisa as estruturas da existência – desta existência, com tal ou tal nome, tal ou tal história –, esclarece “o ponto em que se articulam formas e condições de existência”. E é verdade que lá vamos encontrando os versículos do existencialismo humanista: movimentos originários, dimensões fundamentais da existência, existência projecto de mundo, subjectividade radical, constituição originária do mundo, liberdade e responsabilidade radicais do homem...¹⁹ Isto é, essa “ideia de uma subjectividade livre, utópica, radical ou da minha presença ao mundo” referida por Judith Revel.

Tendência legítima, pois. Até certo incerto ponto. É que esse paren-

notava a insuficiência bem como a necessidade de se passar a outro pensar: “Après en avoir exploré les dimensions extérieures [*sic*], n’est-on pas amené forcément à considérer ses conditions extérieures et objectives? [...] Les analyses précédentes ont déterminé les coordonnées par lesquelles on peut situer le pathologique à l’intérieur de la personnalité. Mais si elles ont montré les formes d’apparition de la maladie, elles n’ont pas pu en démontrer les conditions d’apparition.” (Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, ed. cit., p. 69, p. 71.)

18. “Les structures transcendantales décrites après la réduction phénoménologique ne sont pas celles de cet étant intra-mondain appelé «homme». Elles ne sont essentiellement liées ni à la société, ni à la culture, ni au langage, ni même à l’«âme», à la «psyché» de l’homme. Et de même qu’on peut, selon Husserl, imaginer une conscience sans âme (*seelenlos*), de même – et *a fortiori* – peut-on imaginer une conscience sans homme.” (Derrida, “Les fins de l’homme”, ed. cit., p. 140.)

Com efeito, é o mesmo Husserl da *Krisis*, dessa *Krisis* abrindo para um «humanismo transcendental», que escreve a certo passo: “Mais les sujets transcendants, c’est-à-dire ceux qui *fontionnent* pour la constitution du monde, sont-ils les hommes? [...] dans l’épochè et dans le pur regard jeté sur le pôle égologique [...] rien d’humain *eo ipso* ne se montre, ni âme ni vie de l’âme, point d’hommes réaux psycho-physiques – tout cela relève au contraire du «phénomène», du monde comme pôle constitué.” (Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* – 1936], trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 54 a, pp. 208-209.)

Quanto à conhecida hipótese de Husserl, cf. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure* [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* – 1913], trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 49.

19. Cf. Foucault, “Introduction” [1954], ed. cit., pp. 93-95, pp. 118-119, p. 129, p. 133, pp. 140-141.

tesco também não nos é de todo claro. Por várias razões.

A mais simples poderia ser o mero facto textual de a *Introduction* apenas mencionar explicitamente a figura maior do existencialismo francês – sem dúvida, Sartre – no âmbito de uma crítica à sua concepção da imagem e do imaginário, concepção que não deixa de ser clássica, circunscrita, limitada.²⁰

A mais espectral, digamos, notaria uma estranha ausência no retrato de família apresentado por Judith Revel. Porque é que o ir a direito à existência *concreta*, o homem único meio de chegar ao homem, suporá necessária e tão evidentemente uma filiação no existencialismo francês e seu humanismo? Porque não supor a filiação nesse outro humanismo reclamando que “a raiz do homem é o próprio homem”, que “o homem não é um ser abstracto, instalado fora do mundo”, que “o homem é o mundo do homem”?²¹ Espectros de Marx... Espectro levemente assombrando o texto da *Introduction*, por exemplo, nesse arremate onde se aponta que “a infelicidade da existência se inscreve sempre na alienação”? Apontamento, outro apontamento, na continuidade de *Maladie mentale et personnalité*, obra «marxista» na qual Foucault afirma, também *in fine*, que a psicologia “como qualquer ciência do homem, tem como finalidade desaliená-lo”, e na qual se revela extremamente corrosivo no que diz respeito às “explicações míticas” da antropologia existencial?²²

A menos espectral notaria outra ausência no retrato de família, mais significativa, um outro espectro assombrando o texto da *Introduction*, também dando cartas no que a um outro humanismo diz respeito.

Apesar da simpatia pela existência concreta do homem, na qual se manifesta “o ponto onde se articulam formas e condições de existência”, “o limite real do *Menschsein* e do *Dasein*” e se transgride uma “linha de se-

20. “Classiquement, l’image se définit toujours par référence au réel; référence qui en marque l’origine et la vérité positive dans la conception traditionnelle de l’image résidu de perception, ou qui en définit négativement l’essence, comme dans la conception sartrienne d’une «conscience imageante» qui pose son objet comme irréel. [...] En fait, il faut nous demander si l’image est bien, comme le veut Sartre, désignation – même négative et sur le mode de l’irréel – du réel lui-même.” (Foucault, “Introduction”, ed. cit., p. 138. Itálico nosso.)

21. Cf. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – 1843], trad. M. Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 51, p. 81.

22. Cf. Foucault, “Introduction”, ed. cit., p. 147. “Mais on ne doit pas confondre ces divers aspects de la maladie avec ses origines réelles, si on ne veut pas avoir recours à des explications mythiques, comme l’évolution des structures psychologiques, ou la théorie des instincts, ou une anthropologie existentielle. En réalité, c’est dans l’histoire seulement que l’on peut découvrir les conditions de possibilité des structures psychologiques [...]” (Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, ed. cit., pp. 89-90. Itálico nosso. Cf. também p. 110.)

Quanto a Foucault e Marx, pese embora não analisarem nem a *Introduction*, nem *Maladie mentale et personnalité*, vejamos, por exemplo, os textos de Étienne Balibar, “Foucault et Marx. L’enjeu du nominalisme” in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 54-76, e de Leslie Paul Thiele, “Reading Nietzsche and Foucault: A Hermeneutics of Suspicion?” in *The American Political Science Review*, vol. 85, no. 2, 1991, pp. 581-592.

paração que parece tão difícil de traçar”, para Foucault, não há confusão entre formas antropológicas e condições ontológicas de existência, entre constituinte e constituído, fundante e fundado, antes distinção e hierarquia.²³

A *Introduction* revela-o claramente – esconde-o à vista, só o esconde a quem não o quer ver – ao longo da sua trama. Logo no seu início, reserva-se:

Podemos circunscrever assim toda a superfície de apoio da antropologia. Esse projecto opõe-na a todas as formas de positivismo psicológico que pense esgotar o conteúdo significativo do homem no conceito redutor de *homo natura* e, ao mesmo tempo, recoloca-a no contexto de uma reflexão ontológica que tem por tema maior a presença ao ser, a existência, o *Dasein*. Evidentemente, uma antropologia desse estilo só pode fazer valer os seus direitos ao mostrar como se pode articular uma análise do ser-homem sobre uma analítica da existência: problema de fundamento que deve definir, na segunda, as condições de possibilidade da primeira; problema de justificação que deve valorizar as dimensões próprias e a significação autóctone da antropologia. Digamos, provisoriamente, e reservando todas as eventuais revisões, que, afinal de contas, o ser-homem (*Menschsein*) não é senão o conteúdo efectivo e concreto do que a ontologia analisa como estrutura transcendental do *Dasein*, da presença ao mundo. [...] Com certeza, esse encontro, o estatuto que é preciso dar às condições ontológicas da existência, são problemas. Mas reservamos para outros tempos a sua abordagem.²⁴

E lá para o fim, apesar da reserva e dos problemas, torna-se claro que a segunda é, no fundo, justamente, a primeira, quer dizer, não se reduz a analítica do *Dasein* a uma análise antropológica:

Permanecendo ao nível das outras direcções só podemos reapreender a existência nas suas formas constituídas; poderemos reconhecer as suas situações, definir as suas estruturas e modos de ser; exploraremos as modalidades do seu *Menschsein*. Mas é preciso regressar à dimensão vertical para apreender a existência fazendo-se nessa forma de presença absolutamente originária em que se define o *Dasein*. Deste modo, abandonamos o nível antropológico da reflexão, que analisa o homem enquanto homem e no interior do seu mundo humano, e acedemos a uma reflexão ontológica que diz respeito ao modo de ser da existência enquanto presença ao mundo. Assim se efectua a passagem da antropologia à ontologia [...]²⁵

Passagem da antropologia à ontologia... Portanto, ultrapassagem da antropologia por parte de uma ontologia além da qual não há outra passa-

23. “[...] l’analyse existentielle deBinswanger évite une distinction *a priori* entre ontologie et anthropologie. Elle l’évite, mais sans la supprimer ou la rendre impossible [...]” (Foucault, “Introduction”, ed. cit., p. 95.)

24. Foucault, “Introduction”, ed. cit., p. 94, p. 95.

25. Foucault, “Introduction”, ed. cit., p. 137.

gem, ultrapassagem: fim e princípio de caminho. Eis como se parece dar a volta à antropologia, existencialismo e humanismo inclusos. Curiosamente, se procurássemos na *Introduction* um modelo de “verdadeira crítica”, que recusasse e desarmasse a questão *O que é o homem?*, Heidegger, não Nietzsche, seria talvez o melhor salto para (um outro) pensar.²⁶

(Precipitaríamos aqui um parêntesis, com certeza intempestivo e elíptico, sobre a estranha sorte de um Heidegger como que *lettre en souffrance*, desviado, posto de lado, *purloined*, ao longo do pensamento de Foucault, um pouco para além de Nietzsche.²⁷

No seguimento da *Introduction à l'Anthropologie*, outra *Introduction* também assombrada pela presença operativa mas não temática de Heidegger²⁸, face ao sono antropológico da Modernidade, *Les mots et les choses* apresenta a crítica – incendiária e filológica – de Nietzsche como sendo, ou parecendo ser, a única via ainda aberta, a fatalidade em que *la bibliothèque est en feu*, o limiar em que, por um lado, se coloca um ponto final na proliferação de uma questão e, por outro, se abre a proliferação de outra.²⁹

Estranha fortuna dos atalhos de Nietzsche.

Também Derrida, por seu turno, verá em Nietzsche a via que “afirma o jogo e tenta passar além do homem e do humanismo”, no que diz respeito a “duas interpretações da interpretação”; ou o assinalar do esquecimento activo promovido pelo *Übermensch* que ri e dança, no que diz respeito

26. É assim que se dá a volta à questão no final da *Introduction à l'Anthropologie*: “[...] l'incapacité où nous sommes d'exercer contre cette illusion anthropologique une vraie critique. Et pourtant de cette critique nous avons reçu le modèle depuis plus d'un demi-siècle. L'entreprise nietzschéenne pourrait être entendue comme point d'arrêt enfin donné à la prolifération de l'interrogation sur l'homme. [...] La trajectoire de la question *Was ist der Mensch?* dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse qui la récuse et la désarme: *der Übermensch*.” (Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, ed. cit., pp. 78-79.)

27. A *Introduction* a Binswanger já o apresenta ausente, como desvio desviado, como outra margem: “Le *détour* par une philosophie plus ou moins heideggerienne n'est pas un rite initiatique qui ouvre l'accès à l'ésotérisme de la *Daseinsanalyse*. Les problèmes philosophiques sont présents, ils ne lui sont pas préalables. Cela nous dispense d'une introduction qui résumerait *Sein und Zeit* en paragraphes numérotés, et nous rend libre pour un propos moins rigoureux. Ce propos est d'écrire seulement en marge de *Traum und Existenz*.” (Foucault, “Introduction”, ed. cit., pp. 95-96. O primeiro itálico, *détour*, é nosso.)

Entanto, apesar do desvio, notaríamos a reserva, a promessa, de um duelo mais rigoroso, essencial.

28. Na “Présentation” que fazem da *Introduction à l'Anthropologie*, Daniel Defert, François Ewald e Frédéric Gros observam: “[...] le cœur de l'étude recourt plutôt à la catégorie – ici heideggerienne – de la répétition. Ni conclusion, ni partie de l'entreprise critique de Kant, l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* est une mise en conformité de l'anthropologie empirique – telle qu'elle se constitue au XVIII^e siècle – et de la philosophie critique; la recherche de Foucault s'attache en fait à une question essentielle pour lui depuis les années 50 – dénoncée déjà par Husserl –: l'anthropologisation croissante de la philosophie, dont la pensée heideggerienne jamais citée mais très présente n'est peut-être pas indemne.” (*Introduction à l'Anthropologie*, ed. cit., p. 8.)

29. Cf. Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit., p. 275, pp. 316-317, p. 353, pp. 396-397.

a duas rendições/substituições (*relèves*) do homem. Não esquecendo, porém, que a desconstrução se joga entre duas estratégias, e que uma delas toma, justamente, o estilo das questões heideggerianas.³⁰

Estranha fortuna deveras. Entre a cerca e o circo, no que diz respeito a Foucault, não estamos assim tão seguros de que, ao longo de todo o seu pensamento, Nietzsche seja a paralela fundamental, como nos faz crer, por exemplo, Deleuze nessa fuga ou pantomima que dele nos oferece.

Outro exemplo, proveniente da superior literatura anglo-americana. Leslie Paul Thiele, na sua controvérsia com J. Scott Johnson, que o acusa de não conseguir ver Foucault por causa de Nietzsche, responde a certo ponto:

Tudo isto não significa, no entanto, que Nietzsche seja a única força [*sole force*] estruturando o pensamento de Foucault. Se quisermos escavar mais fundo no *background* intelectual de Foucault, não é para Karl Marx, mas para Martin Heidegger que temos de nos virar. [...] Por agora e no que diz respeito a esta resposta, as próprias palavras de Foucault devem ser suficientes para reforçar a asserção de que, depois de Nietzsche, é Heidegger, e não Marx, quem deve ser considerado o seu maior credor intelectual.³¹

Curioso quarteto. Curioso também, ainda sim, *after all*, esse Heidegger *after* Nietzsche. Estranha sorte de Heidegger: ora ausente do retrato, ora relegado para segundo plano. E isto quando a *Chronologie* dos *Dits et Écrits* nos diz que Foucault anotava Heidegger, e Husserl, antes de se entusiasmar com Nietzsche. E isto apesar da última entrevista de Foucault, *Le retour de la morale*, citada por Leslie Paul Thiele – é a ela que se refere com “as próprias palavras de Foucault...” – mas elidida na nossa transcrição, na qual Heidegger surge como “o filósofo essencial”.³²

30. Cf. Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 427; “Les fins de l’homme”, ed. cit., pp. 162-163.

31. “All this is not to say, however, that Nietzsche is the sole force structuring Foucault’s thought. If we wish to dig deeper into Foucault’s intellectual background, however, it is not to Karl Marx but to Martin Heidegger that we must turn. [...] At this time and for the purpose of this reply, Foucault’s own words must suffice to buttress the assertion that Heidegger, not Marx, should be considered Foucault’s greatest intellectual creditor after Nietzsche.” (Leslie Paul Thiele, “Reading Nietzsche and Foucault: A Hermeneutics of Suspicion?”, ed. cit., p. 588.)

32. Cf. “Chronologie”, ed. cit., pp. 20-21. *É pois em Le retour de la morale*, que se reconhece o duelo e o paralelo, o desvio e a dívida: “Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J’ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j’ai lu Nietzsche. J’ai encore ici les notes que j’avais prises sur Heidegger au moment où je le lisais – j’en ai des tonnes! [...] Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté. [...] il n’en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j’ai faites. Il est probable que si je n’avais pas lu Heidegger, je n’aurais pas lu Nietzsche. J’avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique! [...] c’est important d’avoir un petit nombre d’auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n’écrit

Estranhas e questionáveis fortunas, deveras.

Quanto a *Les mots et les choses*, à única via aberta, isto é, à possibilidade de um outro pensar do qual “se suspeita apenas um ligeiro traço de luz no horizonte” – eis então que, entre a cerca e o circo, não estamos pois assim tão seguros – porque não considerar, por exemplo, o igualmente fundamental Mallarmé e seu *que importa quem fala?*, que certamente recusa e desarma a questão *quem fala?* de Nietzsche? Porquê privilegiar a soberba da singular presença dos que não conhecem par, *malin génies* para si próprios se destinando do fundo à superfície de tudo o que escrevem – *ecce homo*, quer dizer, *ecce Nietzsche* –, em nada suportando a ausência da sua singularidade? *Ecce liber*, porque não privilegiar antes a humildade, também ímpar, dos que escrevem para marcar “a singularidade da sua ausência” – *Elbehnon*, quer dizer, *I’ll be none?* E será isso, realmente, uma questão de vida ou de morte? Por outra margem, porque não levar mais a sério o diagnóstico do “nós pensamos nesse lugar”, isto é, no “pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa à filosofia” e “forma ainda o espaço imediato da nossa reflexão”, crítica que é limiar de existência, “isso que, fora de nós, nos delimita” mas que não “cai fora da nossa prática discursiva”? Porque não esse Kant, *Kant à l’origine*, na interpretação do qual, como vimos, bom grado mau grado, Foucault é devedor de – *está em falta* com – Heidegger? ³³

Pouco depois da publicação de *Les mots et les choses*, numa curtíssima entrevista, ignorada quase absolutamente – portanto, não a célebre *Le retour de la morale* de 1984, citada quase absolutamente –, com o sugestivo título *Qu’est-ce qu’un philosophe?*, Foucault responde:

Mas, a propósito de Nietzsche, podemos voltar à sua questão. Para ele, o filósofo é aquele que diagnostica o estado do pensamento. Podemos, por outro lado, considerar dois tipos de filósofos: aquele que abre novos caminhos ao pensamento, como Heidegger, e aquele que desempenha de algum modo o papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamen-

pas.” (Foucault, “Le retour de la morale” [1984] in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1522.)

O título é, no mínimo, curioso – com malícia, poderíamos ver no reconhecimento da dívida e da falta um outro regresso da moral –, mas não é da autoria de Foucault.

33. Quanto a esta digressão, cf. Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit., pp. 316-317, p. 396; *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 172.

Quanto à questão *que importa quem fala?*, Foucault toma-a emprestada de Beckett, mas, enquanto “princípio ético fundamental da escrita contemporânea”, não nos parece grande violência interpretativa remontá-la a Mallarmé. (Cf. Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969] in *Dits et Écrits I*, ed. cit., pp. 817-821.)

Para uma leitura mais cuidada da influência de Heidegger em Foucault no que diz respeito a Kant, veja-se, por exemplo, Daniel Giovannangeli, “L’homme en question” in *Bulletin d’analyse phénoménologique*, Volume I, 1, Université de Liège, 2005, pp. 22-24. (Texto disponível online através do link: <http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>)

to, bem como as condições desse pensamento, o seu modo de constituição.³⁴

Seria preciso analisar pacientemente a aparente simplicidade aqui, agora, então, entrevista, na medida em que assinala uma preocupação constante ao longo do pensamento de Foucault. De instante, notemos que estas possibilidades, tarefas e lances da filosofia – de uma filosofia residente no limiar, no lugar de passagem, endereçada aos limites e à erosão, repartida e adjudicada aos sinais dos tempos, da história e do acaso, no fundo da qual preferiríamos adivinhar Kant e o *signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognostikon*... – constituem o «exercício filosófico» esclarecido pelo último Foucault:

Tratou-se de um exercício filosófico: o que esteve em jogo foi saber em que medida o trabalho de pensar a sua própria história pode libertar o pensamento disso que ele pensa silenciosamente e lhe permite pensar de outro modo.³⁵

Fechando o parêntesis, e não prosseguindo nessa mania de saber quem é, afinal ou à partida, o primeiro ou o príncipe – *sole force* –, rematemos apenas que Nietzsche não é nem a paralela fundamental, nem a única via possível, e que, apesar da sua estranha sorte, Heidegger é outra força e forma a ter em conta.)

Concluindo este momento, digamos então que o jovem Foucault, a ponto de fuga, não cai no contra-senso de uma interpretação antropológica de Husserl e de Heidegger – critica Husserl por *reduzir* o homem, abrevia Heidegger por *compreender* o homem –, não entra quietamente nessa noite escura da humanidade do homem e seus pardos existencialismos ou humanismos.

II

Consideremos agora outro momento do pensamento de Foucault, não já tão hesitante como na luxuriante *Introduction*, mas preparando-se para “definir um lugar singular pela exterioridade das suas vizinhanças”.³⁶

Com efeito, ao longo do período propriamente arqueológico, a crítica afia-se. As ocorrências do humanismo, substantivado ou adjectivado, aumentam mas, porque absolutamente claras e relativamente raras, não o suficiente para o considerarmos uma exterioridade digna, vizinhança de perigo salutar.

Por exemplo, *Naissance de la clinique* menciona-o muito *en passant*, e

34. Foucault, “Qu’est-ce qu’un philosophe?” [1966] in *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 581.

35. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17.

36. Quanto a esta tentativa de identidade, cf. Foucault, *L’archéologie du savoir*, ed. cit., p. 27.

também uma só vez:

[...] é finalmente possível um discurso cientificamente estruturado sobre o indivíduo. [...] Nesse acesso ao indivíduo, os nossos contemporâneos vêem a instauração de um «colóquio singular» e a formulação mais densa de um velho humanismo médico, tão velho quanto a piedade dos homens. As fenomenologias acéfalas da compreensão misturam a essa ideia desconjuntada [*mal jointe*] a areia do seu deserto conceptual [...]³⁷

O agora arqueológico pensamento, também desdobrado com suspeita, é notório. Foucault não pensa que o humanismo médico seja assim tão velho. Mas é, deveria ser, significativo que não pense o mesmo quanto à piedade. Há piedade além do humanismo. Declinar o humanismo, notemos também muito *en passant*, não implica adoptar o anti-humanismo, não implica escolher, e será preciso ser justo com Husserl, “o declínio da Europa tornada estranha ao seu próprio sentido racional da vida, a queda no ódio espiritual e na barbárie”.³⁸ O problema do humanismo sob suspeita, identificado com uma virtude ética ou um sentimento moral, é, claro, estar emaranhado ao aparato conceptual-filosófico, estratégico e normativo.

Naquela que é, sem dúvida, a mais célebre obra do período arqueológico, *Les mots et les choses*, lembrando Derrida, o humanismo é enquadrado no questionamento da história do problema e conceito de «homem», sua unidade e extensão, origens, possibilidades e limites históricos, culturais, epistémicos, linguísticos. Questionamento bem ilustrado no conhecido sobrevoio final:

Em qualquer caso, uma coisa é certa: o homem não é o mais velho problema, nem o mais constante, que se colocou ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura europeia depois do século XVI – podemos estar seguros de que o homem é uma invenção recente. Não é à sua volta e dos seus segredos que, há muito, obscuramente, o saber roda. [...] O homem é uma invenção da qual a arqueologia do nosso pensamento facilmente mostra a data recente. E talvez o fim próximo. Se tais disposições vierem a desaparecer tal como vieram a aparecer [...] então podemos muito bem apostar que o homem desaparecerá como um rosto de areia à beira-mar.³⁹

E talvez o fim próximo... O homem é mais novo do que se pensa...

37. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. X.

38. Cf. Husserl, “La crise de l’humanité européenne et la philosophie” [*Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie* – 1935] in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, ed. cit., p. 382.

39. Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit., p. 398.

um acidente de percurso. *Cela a fait pousser de hauts cris*, para lembrar umas palavras de Veyne.⁴⁰ Entre linhas, no conflito das críticas das críticas críticas, com tradição, lá se denuncia a contradição da denúncia de uma ideologia ela mesma ideológica, com os seus próprios mandarins e napoleões⁴¹, *slogans* e últimos gritos⁴², desabrigando o deserto crescente, a identidade de um mundo sem identidade. Seja. Quanto a Foucault, realçaríamos o carácter hipotético do sobrevoo: o arqueólogo está seguro do nascimento do homem, não do seu fim – e *talvez* o fim próximo, *se* tais disposições...⁴³ Entre linhas, mal se percebe que mal se percebe onde se abre e para que abre um tal fim, isto é, o seu presente, e o seu ponto morto. Esse fim próximo do homem, é limite *ou* limiar?⁴⁴ A arqueologia do saber possibilitará uma visão renovada do homem ou tentar-nos-á ao «ser da linguagem», a “aprender a existir no que não tem nome”?⁴⁵

Ou talvez o próximo fim... Próximo, isto é, outro, que se segue, entre

40. Cf. Paul Veyne, “Foucault révolutionne l’histoire” in *Comment on écrit l’histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 411.

Próximo do que foi talvez precipitadamente percebido como um ataque lançado de um qualquer baluarte, Canguilhem perguntava: “[...] faut-il perdre tout sang-froid, comme semblent l’avoir fait quelques-uns de ceux que nous comptons parmi les meilleures têtes d’aujourd’hui? Faut-il se comporter, quand on a refusé de vivre selon la routine universitaire, comme un universitaire aigri par l’imminence de sa relève magistrale? Va-t-on voir se constituer une Ligue des droits de l’Homme à être le sujet et l’objet de la philosophie, sous la devise: Humanistes de tous les partis unissez-vous?” (Georges Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito” in *Critique*, 242, 1967, p. 600.)

41. Como observa, não sem alguma mordacidade, Ricoeur num outro contexto: “Peut-être se cache-t-il un Napoléon dans toute dénonciation de l’idéologie [...]” (Paul Ricoeur, “L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social” [1976] in *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 419.)

42. Como observa Lévinas, também com alguma mordacidade: “Fin de l’humanisme, de la métaphysique – mort de l’homme, mort de Dieu (ou mort à Dieu!) – idées apocalyptiques ou slogans de la haute société intellectuelle. Comme toutes les manifestations du goût – et des dégoûts – parisiens, ces propos s’imposent avec la tyrannie du dernier cri, mais se mettent à la portée de toutes les bourses et se dégradent.” (Emmanuel Lévinas, “Sans Identité” [1970] in *Humanisme de l’autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 95.)

43. Carácter hipotético, inseguro, que é notado explicitamente numa entrevista dada em 1968: “– C’est pour cela que, lorsque vous parlez de la fin de cette invention récente, vous dites «peut-être». – Bien sûr. De tout cela, je ne suis pas sûr, dans la mesure où ce qu’il s’agit de faire (parce qu’il s’agissait pour moi de faire), c’est en quelque sorte comme un diagnostic du présent.” (Foucault, “Foucault répond à Sartre” [1968] in *Dits et Écrits I*, ed. cit., pp. 692-693.)

44. O arqueólogo de *Les mots et les choses*, relembremos, está dividido quanto ao seu presente: “Retrouver en un espace unique le grand jeu du langage, ce pourrait être aussi bien faire un bond décisif vers une forme toute nouvelle de pensée que refermer sur lui-même un mode de savoir constitué au siècle précédent. A ces questions, il est vrai que je ne sais pas répondre ni, dans ces alternatives, quel terme il conviendrait de choisir.” (Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit., p. 318.)

Dividido entre a tarefa e a situação: entre uma totalidade humanamente incapaz de descrever – a finitude tem destas coisas – e uma actualidade da qual não é, afinal, um forasteiro ou foragido.

45. Cf. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme” [*Über den Humanismus* – 1946], trad. Roger Munier, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2000, p. 74.

outros, fim entre outros fins, outro reino dos fins, série sem fim de fins do homem. É que, em reflexão, consoante as marés, podemos multiplicar as apostas, quer dizer, questionar a história do problema e conceito de homem, sua unidade e extensão, realçando, justamente, as suas origens, possibilidades, limites, diferenças, multiplicidades, fins:

Em *Les mots et les choses* enganei-me ao apresentar essa morte [a morte do homem] como algo que estava em curso na nossa época. [...] Se a promessa das ciências humanas foi a de nos fazer descobrir o homem, certamente não a cumpriram. Contudo, enquanto experiência cultural geral, tratou-se antes da constituição de uma nova subjectividade através da operação de uma redução do ser humano a um objecto de conhecimento. [...] no curso da sua história os homens nunca deixaram de se construir a si próprios, quer dizer, de deslocarem continuamente a sua subjectividade, de se constituírem numa série infinita e múltipla de subjectividades diferentes, que nunca teriam fim, e que nunca nos colocariam face a alguma coisa que seria o homem. Os homens empenham-se perpetuamente num processo que, ao constituir objectos, ao mesmo tempo os desloca, deforma, transforma e transfigura [...] ⁴⁶

Entanto, *économie oblige*, não demoremos na complicada lide de tão controversa obra – na qual, de resto, a palavra ‘humanismo’, seu plural inclusive, ocorre apenas cinco vezes, uma delas entre aspas.⁴⁷ Tenhamos em conta três entrevistas que lhe são mais ou menos contemporâneas, nas quais o humanismo é considerado enquanto tal, onde o ponto de vista o torna decididamente ponto de mira.

Em *Entretien avec Madeleine Chapsal*, de 1966, no seguimento de *Les mots et les choses*, é explícita a crítica ao humanismo.

O século XX, pelos trabalhos de Lévi-Strauss, Lacan ou Dumézil, dismantela a estrutura antropológica característica da episteme moderna, inutiliza a própria ideia de homem, mostra que o que torna possível o homem são as estruturas, estruturas que o homem pode pensar, mas das quais não é a consciência soberana. Estão abertas outras possibilidades ao pensamento e, com elas, a rejeição de um humanismo absolutamente incapaz:

A herança mais pesada que nos vem do século XIX – e da qual temos de nos desembaraçar – é o humanismo [...] Creio que podemos dizer: o humanismo finge resolver problemas que não pode colocar a si próprio! [...] os

46. Foucault, “Entretien avec Michel Foucault” [1980] in *Dits et écrits II*, ed. cit. p. 894.

47. Cf. Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit., p. 15, p. 274, p. 329, p. 333, p. 338.

Para uma análise mais alongada de *Les mots et les choses* a este respeito, vejam-se, por exemplo, os já mencionados estudos de Canguilhem, Arion Kelkel, Béatrice Han-Pile e Daniel Giovannangeli. Para uma análise mais detalhada de *Les mots et les choses*, na sua generalidade, veja-se, também por exemplo, o livro de Philippe Sabot, *Lire Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2006.

problemas das relações do homem e do mundo, o problema da realidade, o problema da criação artística, da felicidade e todas as obsessões que não merecem ser absolutamente problemas teóricos... O nosso *sistema* de modo algum se ocupa disso. A nossa tarefa actual é desembaraçar-nos definitivamente do humanismo e, nesse sentido, o nosso trabalho é um trabalho político.⁴⁸

Em *L'homme est-il mort?*, nesse mesmo ano de 1966, a crítica prossegue.

Foucault rejeita a ilusão retrospectiva que remonta o humanismo a Montaigne, ou além, e o compreende como grande constante da cultura ocidental, motor e força da História. Em conformidade com a morte do homem – que a entrevista questiona – ou o seu fim próximo vislumbrados em *Les mots et les choses*, o arqueólogo reafirma que o humanismo, tal como o homem, é uma invenção recente. Não nasceu no século XVI, no Renascimento; tem as suas condições históricas de possibilidade na constituição da episteme moderna, entre o final do século XVIII e o início do século XIX, quando se compõe o «homem». O seu movimento data do final do século XIX.⁴⁹

Arqueologia desconcertante. Como observa Béatrice Han-Pile:

A primeira coisa a notar é que, para o primeiro [*early*] Foucault, o humanismo tem um referente muito específico, estrito. Revela-o a assaz surpreendente reconstrução histórica do seu nascimento reportada ao Iluminismo e não, como mais tradicional, à reabilitação e reinterpretação da noção ciceroniana de *humanitates* durante o Renascimento: assim, os primeiros humanistas na lista de Foucault não são Rabelais, Montaigne ou Pico della Mirandola, mas Kant, Hegel e Marx.⁵⁰

De facto, pouco tradicional. Heidegger, por exemplo, recuará ainda mais a origem: “É em Roma que encontramos o primeiro humanismo”, é “com a República romana que a *humanitas* é considerada expressamente sob esse nome”.⁵¹ Por seu lado, Lévi-Strauss, também grande dismantelador da estrutura antropológico-humanista da episteme moderna, mas ainda assim reconciliador, situa o “primeiro humanismo” no Renascimento,

48. Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal” [1966] in *Dits et écrits I*, ed. cit., p. 544.

49. Cf. Foucault, “L’homme est-il mort?” [1966] in *Dits et écrits I*, ed. cit., p. 568 ss.

De facto, a ocorrência «aspada» de ‘humanismo’ em *Les mots et les choses* reporta-o, justamente, ao Renascimento, no qual «o homem», a pensar na sua finitude, não nascera ainda: “L’«humanisme» de la Renaissance, le «rationalisme» des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l’ordre du monde, ils n’ont pu penser l’homme.” (Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit., p. 329.)

50. “The first thing to note is that for the early Foucault humanism has a very specific, narrow referent. This is indicated by his rather surprising historical reconstruction of its birth, which is referred to the Enlightenment and not, as is more traditional, to the revival and reinterpretation of the Ciceronian notion of *humanitates* during the Renaissance: thus the first humanists on Foucault’s list are not Rabelais, Montaigne, or Pico Della Mirandola, but Kant, Hegel, and Marx.” (Béatrice Han-Pile, “The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism”, ed. cit., pp. 121-122.)

51. Cf. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, ed. cit., pp. 75-76.

um humanismo universal – “sabe-se já que nenhuma fracção da humanidade pode aspirar a compreender-se a não ser por referência a todas as outras” – mas circunscrito aos confins da Europa.⁵²

Atentando nos sinais – *signum rememorativum*, demonstrativum, *prognostikon* –, uma circunscrição não completamente ultrapassada, ou renascente. Cosmopolitas e humanistas de todos os países mais um esforço! Fora da nossa actualidade, à qual nos reportamos elipticamente, lembraríamos que esses confins, com certeza, não são estritamente geográficos. Podem ser espirituais. É assim que Husserl, como se sabe, toca na questão da “*nosssa Europa*”. Espiritualidade da Europa, isto é, da Humanidade, que não circunscreve a circunscrição porquanto transcendental selectivo, denominação de origem controlada. Na conta de Husserl, e será preciso ser justo com Husserl: Europa (“Europa espiritual”) *igual a* Homem (“humanidade universal em geral”, “humanidade enquanto tal”) *menos* esquimós *menos* índios *menos* ciganos...⁵³ Ironia desse humanismo transcendental e seu dispositivo de ‘confinidade’: faz-nos crer que se trata de «afinidade».

Quanto à arqueologia desconcertante, observaríamos ainda que, no *early* Foucault, o humanismo nem sempre teve um tão estrito referente histórico. O arqueólogo de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, por exemplo, não é tão radical. No primeiro prefácio da obra, removido das edições posteriores, afirma:

É essa estrutura que dá conta da passagem da experiência medieval e humanista da loucura à experiência que é a nossa e que confina a loucura na doença mental. Da Idade Média até ao Renascimento, o debate do homem com a demência era um debate dramático confrontando-o com as surdas potências do mundo [...] Na nossa época, a experiência da loucura faz-se na calma de um saber que, por muito a conhecer, a esquece.⁵⁴

Este humanismo não é suspeitado no seu sentido ideológico, como em *Maladie mentale et personnalité*. Pelo contrário, e a comparação com a nossa época já o dá a entender, podemos até adivinhar uma certa positividade na medida em que se reporta a experiências ou práticas ainda de inclusão, a um mundo “estranhamente hospitaleiro à loucura”. O Renascimento, que privilegia uma consciência crítica da loucura – na qual o humanismo é experiência de uma razão moral que desarma a loucura mas que a acolhe, que diminui o homem, observará Foucault *em* Artaud⁵⁵ –,

52. Cf. Lévi-Strauss, “Réponses à des enquêtes. I: Les trois humanismes” in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996, p. 320.

53. Cf. Husserl, “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, ed. cit., p. 347, pp. 351-352.

54. Foucault, *Folie et déraison...*, ed. cit, p. VIII.

55. “Comment s’est achevé ce mouvement qui faisait dire à Artaud: «Avec une réalité qui avait ses lois surhumaines peut-être, mais naturelles, la Renaissance du XVI^e siècle a rompu; et l’Humanisme de la Renaissance ne fut pas un agrandissement, mais une diminution de l’homme?»”

não erradica por inteiro a experiência trágica da loucura. Entre os jogos de luz da consciência crítica e as noites da experiência trágica, o humanismo renascentista não é verdadeiramente uma prática de exclusão, dominação por força.⁵⁶

Enfim, em *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, de 1967, a crítica prossegue, explícita e virulenta. Reitera-se a recusa de um humanismo incapaz em todos os domínios da razão alargada, para lembrar Merleau-Ponty:

Com efeito, adoptei a expressão «humanismo mole» e isso dá a entender, por razões linguísticas evidentes, que podem existir humanismos não moles, duros, que poderiam ser valorizados em relação aos outros. Reflectindo bem, diria que «humanismo mole» é uma fórmula puramente redundante e que «humanismo» implica sempre «moleza». [...] foi justamente esse humanismo que serviu para justificar, em 1948, o estalinismo e a hegemonia da democracia cristã, e é esse mesmo humanismo que encontramos em Camus ou no existencialismo de Sartre. Ao fim e ao cabo, de alguma maneira, esse humanismo foi a meretriz de todo o pensamento, de toda a cultura, de toda a moral, de toda a política dos últimos vinte anos. Quererem propô-lo hoje como exemplo de virtude, isso é que considero uma provocação.⁵⁷

Alvo das suspeitas do costume – antropocentrismo, universal denominação de origem controlada, politicamente responsável pela perversão e mistificação do colonialismo ou do fascismo, amálgama de valores de origem teológico-metafísica –, o humanismo é depreciado e rejeitado, pois, a todos os níveis: conceptual ou filosófico, estratégico, normativo. Não é uma dessas vizinhanças em relação às quais a arqueologia considere valer a pena definir um lugar singular. No ponto de mira, nem é inimigo que identifique.

Antes de terminar este momento, e ainda tendo em vista *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, um penúltimo apontamento, justamente, quanto ao *quem*, quer dizer, quanto à legitimidade de atribuir ao sujeito Foucault o predicado «humanista». A certo passo da conversa:

– Mas não está você, pelo seu lado, a propor um humanismo? [...] Não quero aparecer como promotor de um humanismo tecnocrático ou de uma espécie de humanismo que não ouse declarar-se enquanto tal. [...] Os tecnocratas, esses, são humanistas, a tecnocracia é uma forma de humanismo. [...] – Mas não será que você coloca o mesmo problema? – Não, porquê? Pelo contrário, relaciono a tecnocracia ao humanismo e refuto ambos. – Sim, mas porque vê nesse humanismo tecnocrático um mau humanismo ao qual opõe um outro modo,

(Foucault, *Folie et déraison...*, ed. cit, p. 36.)

56. “La Folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l’âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force.” (Foucault, *Folie et déraison...*, ed. cit, p. 54. Cf. também, pp. 33-35, p. 43, p. 53.)

57. Foucault, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” [1967] in *Dits et écrits I*, ed. cit., pp. 643-644.

mais válido, de ser humanista. – Mas porquê «ser humanista»? Digo apenas que podemos procurar definir, politicamente, o óptimo do funcionamento social que é hoje possível.⁵⁸

Assim, entre o como que *ce serait être humaniste par un autre tour d'humanisme de n'être pas humaniste* do interlocutor e o como que *ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens* do arqueólogo – para lembrar as primeiras referências de *Folie et déraison*, Pascal e Dostoiévski –, legítimo falar de um humanismo *de* Foucault ou de uma transfiguração *pelo* homem?

Último apontamento, para resumir esse período da genealogia do poder, que vai *grosso modo* de 1969 a 1979, no qual as referências ao humanismo são, de resto e em conformidade com o trajecto considerado até agora, escassas: “o homem não é nem a boa questão teórica, nem a boa questão prática”, observa Olivier Dekens.⁵⁹

Nos livros, só *Surveiller et punir* o menciona, depreciativamente, aqui e ali. Recluso de um pensar que não compreende o poder essencialmente como exercício ideológico ou repressivo de uns sobre outros – *cela aussi a fait pousser de hauts cris...* –, mas antes como algo positivo, produtivo, circulante, presente, disseminado, entre todos, *en tout point, partout*, o humanismo é tomado, no domínio multiforme e estratégico das forças, como *cover up*, efeito de superfície, feito de superfície, algo derivado, não fundamental, bagatela nascida de bagatelas:

O homem de que nos falam e convidam a libertar é já em si próprio o efeito de uma sujeição [*assujettissement*] bem mais profunda do que ele. [...] Uma observação minuciosa do detalhe e, ao mesmo tempo, um ter em conta político dessas pequenas coisas, para o controlo e utilização dos homens, aumentam ao longo da Idade Clássica, trazendo consigo todo um conjunto de técnicas, todo um *corpus* de procedimentos e de saber, de descrições, receitas e dados. Dessas ninharias, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno.⁶⁰

Nos ditos e escritos, apenas algumas referências de passagem, onde continua menorizado – inimigo de pouca monta, simples “música de fundo” – no ponto de mira estratégico e político do genealogista⁶¹, que não

58. Foucault, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, ed. cit, pp. 644-646.

59. Cf. Olivier Dekens, *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Éditions Kimé, 2000, p. 73.

60. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 38, p. 166. Cf. também pp. 30-37, pp. 215-216. Sobre o poder e sua genealogia cf., por exemplo, Foucault, «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France – 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, pp. 3-20. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121-135.

61. “Si celui-ci est le noyau du marxisme, alors je n'ai pas parlé du marxisme, mais d'une espèce d'humanisme marxiste: un accompagnement idéologique, une musique de fond philosophique.”

consegue evitar ser um sargento da dispersão, ou reiterado mas promovido na crítica à teoria do Sujeito porquanto inventor de “soberanias sujeitadas”, freio da vontade de poder:

O humanismo inventou sucessivamente essas soberanias sujeitadas [*assujetties*] que são a alma (soberana sobre o corpo, submetida a Deus), a consciência (soberana na ordem do juízo, submetida à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular dos seus direitos, submetido às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente permissiva e conformada ao seu destino). Em suma, o humanismo é tudo isso através do qual no Ocidente *se obstruiu o desejo do poder* – se proibiu querer o poder, excluiu a possibilidade de o tomar.⁶²

III

Consideremos agora o último Foucault, o do cuidado de si, e vejamos se será nele que encontramos, enfim, a expressão de um «autêntico humanismo».

Nesse último período, a estatística não se altera muito relativamente aos anteriores: as referências ao humanismo são escassas, breves, mas não tão depreciativas ou irónicas. Duas parecem-nos dignas de menção.

Na entrevista *Vérité, pouvoir et soi*, de 1982, sem cair na tentação de mudar apenas de prisão, para lembrar uma crítica de Lévi-Strauss a Sartre, confiante na possibilidade real de liberdades futuras, Foucault critica um humanismo universal de ideia, *res cogitans*, vago para tudo e cego à diferença, válido para não importa quem ou quê, e, por isso, *ex machina*, universal de fachada, *res extensa* selectiva e circunscrita. Por outras palavras, percebe o problema entre um *humanismo em compreensão* – no qual a subordinação a uma ideia de homem é rasteira onde uns mais que outros – e um *humanismo em extensão* – reconhecendo tanto uns quanto outros enquanto capazes de (auto)determinação e projecção ao rés do mundo.⁶³ *Omnes et singulatim*, de partida, de percurso ou de chegada:

É possível que o humanismo não seja universal mas correlativo a uma situação particular. O que nós chamamos humanismo foi utilizado por marxistas, liberais, nazis e católicos. Isso não significa que devemos rejeitar o que cha-

(Foucault, “Entretien avec Michel Foucault” [1971] in *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 1038.)

“Faire une critique politique au nom d’un humanisme signifie réintroduire dans l’arme du combat cette chose contre laquelle nous combattons.” (Foucault, “Michel Foucault. Les réponses du philosophe” [1975] in *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 1685.)

62. Foucault, “Par-delà le bien et le mal” [1971] in *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 1094.

63. Quanto à distinção entre humanismo em compreensão e humanismo em extensão, cf. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* [1947], Paris, Gallimard, 1980, p. 294.

mamos «direitos do homem» e «liberdade», mas implica a impossibilidade de dizer que a liberdade ou os direitos do homem devam ser circunscritas no interior de certas fronteiras. [...] O que me assusta no humanismo é ele apresentar uma certa forma da nossa ética como modelo universal valendo para não importa que tipo de liberdade. Penso que o nosso futuro comporta mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que nos deixa imaginar o humanismo [...]»⁶⁴

A outra referência digna de menção, não tão fugaz, encontra-se no texto *Qu'est-ce que les Lumières?*⁶⁵, no qual o humanismo é contraposto à *Aufklärung*, o que de algum modo o eleva. A perspectiva crítica mantém-se, mas Foucault é mais brando, revendo até um ou outro ponto.

Interpelando e interpretando o opúsculo de Kant *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Foucault encara a *Aufklärung* essencialmente enquanto construtora de uma “atitude de modernidade”, de um *êthos*. Com efeito, interpreta na *Aufklärung* – na qual Kant via os sinais de abertura, o lugar de passagem, para uma liberdade esclarecida, já não a menoridade mas não ainda a maioridade, o instante de coragem e decisão, *sapere aude* – uma interrogação filosófica que problematiza, em reactivação crítica permanente, a relação ao presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autónomo.⁶⁶

Construção ou reconstrução, portanto, de um *êthos* filosófico, de um modo de vida, de uma forma de vida enraizada, por sua vez, na manhã talvez em festa da filosofia ocidental: o uso do termo *êthos*, novamente, esconde-o à vista, só o esconde a quem não o quer ver.⁶⁷ Em renovação e expiação, em renúncia e fidelidade, o último Foucault está absorvido na questão da vida, especialmente na questão “absolutamente essencial na história do nosso pensamento filosófico ou espiritual” da vida filosófica.⁶⁸

64. Foucault, “Vérité, pouvoir et soi” [1982] in *Dits et Écrits II*, ed. cit., p. 1601.

65. Cf. Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?” [1984] in *Dits et écrits II*, ed. cit., pp. 1381-1397.

Para uma leitura mais aprofundada do que está envolvido neste outro regresso e relação de Foucault a Kant, destacaríamos, na sempre proliferante bibliografia, por exemplo, o livro de Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant. Critique, Clinique, Éthique*, trad. Nadine Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 1998.

66. Cf. Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?”, ed. cit., pp. 1387-1390.

Assim, tanto o modelo possível de uma “verdadeira crítica” quanto a relação reflexiva ao presente, “a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala”, como diz num outro texto (cf. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France – 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 14), são reconduzidos ao “chinês de Königsberg” e não ao pensamento intempestivo de evangelistas «a martelo».

67. Apesar da nossa indirecta, de facto, não é a primeira vez que Kant surge associado a um «regresso aos Gregos»: “On le sait bien: le renvoi à Kant n’a cessé de nous adresser obstinément à ce qu’il y a de plus matinal dans la pensée grecque. Non pour y retrouver une expérience perdue, mais pour nous rapprocher des possibilités d’un langage non dialectique.” (Foucault, “Préface à la transgression” in *Dits et Écrits I*, ed. cit., p. 269.)

68. Cf. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*

Questão de uma vida que, mesmo não indemne a outras⁶⁹, é a vida *par excellence*, a vida verdadeira, a vida coragem da verdade – não estranha, portanto, ao *êthos* da *Aufklärung* e seu *sapere aude*, ou à questão *Was ist Aufklärung?* aberta ao público justamente como “tão importante quanto a questão *O que é a verdade?*” Vida filosófica ou espiritual de uma coragem da verdade na história da qual é preciso ser, enfim, justo com Husserl, a ela amarrado um pouco como Ulisses ao largo das sereias.⁷⁰ Salvaguardadas as diferenças – o acaso, a contingência, o histórico, o múltiplo, etc., ou a possibilidade de um “devir estranho ao seu próprio sentido racional da vida” não necessariamente mergulho na barbárie –, o *êthos* filosófico redescoberto por Foucault não é totalmente avesso ao “renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia”.

O *êthos* filosófico, regressando a *Qu'est-ce que les Lumières?* propriamente escrita, é caracterizado negativa e positivamente. O humanismo é mencionado, adivinha-se, na caracterização negativa. É tarefa do *êthos* crítico demarcar-se, identificar-se por negação: “evitar as confusões sempre muito fáceis entre o humanismo e a *Aufklärung*”. Eis alguns pontos de clareza e distinção.⁷¹

(i) A *Aufklärung* é um evento complexo (social, político, epistemológico e epistémico, tecnológico, teórico-prático) transacto; apesar dos seus efeitos ou legados mais ou menos actuais – nos quais Foucault realça apenas o filosófico, que implica “um modo de relação [*rapport*] reflexiva ao presente” –, é um processo “situado num determinado momento do desenvolvimento das sociedades europeias”.

(ii) O humanismo é um tema, ligado a valores críticos e diferenciadores, que reaparece em variação ao longo da história das sociedades europeias: humanismo crítico do cristianismo ou da religião em geral; humanismo cristão oposto ao humanismo ascético e teocêntrico do século XVII; no século XIX, humanismo hostil à ciência ou confiante nessa

– 1984, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, p. 201.

69. Fazendo a história de um outro *tour* das «soberanias sujeitadas»: “Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu’il veut, de l’extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu’il se fait fort d’instruire leur procès en positivité naïve; mais c’est son droit d’explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l’exercice qu’il fait d’un savoir qui lui est étranger.” (Foucault, *Histoire de la sexualité II...*, ed. cit., p. 16.)

70. “Reprenez toute la philosophie du XIX^e siècle – enfin presque toute: Hegel en tout cas, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis*, Heidegger aussi – et vous verrez comment précisément là aussi, qu’[elle] soit disqualifiée, dévalorisée, critiquement envisagée ou au contraire exaltée comme chez Hegel, de toute façon la connaissance – l’acte de connaissance – demeure liée aux exigences de la spiritualité.” (Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France – 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 29.)

71. Cf. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, ed. cit., pp. 1391-1392.

mesma ciência; no século XX, são ou dizem-se humanismos, o marxismo, o existencialismo, o personalismo, o nacional-socialismo, o estalinismo... Uno múltiplo, em compreensão em extensão, o humanismo é uma espécie de *négligé* filosófico escondendo o que talvez nem valha a pena descobrir:

Não é preciso concluir que tudo o que se reclamou do humanismo é para rejeitar, mas que a temática humanista é em si própria demasiado maleável, diversificada e inconsistente para servir de eixo à reflexão. E é um facto que, pelo menos desde o século XVII, o que se chama humanismo [*ce qu'on appelle l'humanisme*] foi sempre obrigado a apoiar-se sobre certas concepções da religião, da ciência, da política. O humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem às quais está forçado a recorrer.⁷²

Um Foucault menos radical: humanismo a não rejeitar liminarmen-te. Por isso, mais um esforço! Menos circunscrito no que diz respeito ao referente histórico: no século XVII há algo a que chamam humanismo, há humanismo mais que não seja em nome. Mais respeitador: ainda que fácil, e apesar de dizer que entre humanismo e *Aufklärung* há mais tensão do que identidade, o humanismo é inimigo que identifica, no ponto de mira, é “importante para destrinçar um pouco a consciência que temos de nós próprios e do nosso passado”.

(iii) A confusão entre o *tema* do humanismo e a *questão* da *Aufklärung* é historicamente inexacta. A questão do homem humanista foi importante no século XVIII. No entanto, raramente a *Aufklärung* se considerou a si própria como um humanismo. Ao longo do século XIX, a historiografia do humanismo do século XVI, importante para Sainte-Beuve ou Burckhardt, foi explicitamente oposta à *Aufklärung* e ao século XVIII. O século XIX tendeu mais a opô-los do que a confundi-los.

(iv) A temática humanista é recorrente e *dependente*, quer dizer, faz valer a heteronomia/menoridade. Será mero acaso que o humanismo e seu “apoiar-se em concepções da religião, da ciência, da política” coincida justamente com os campos da orientação por outrem, cómodo, fácil e perigoso suplemento, e seus tutores possíveis – o clérigo, o médico, o oficial militar, o funcionário das Finanças – referidos em *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁷³

Não resultando da própria razão, o humanismo não é mais do que “aquilo que lhe é dado de fora”, não reproduz senão “artistas da razão”,

72. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, ed. cit., p. 1392.

73. Cf. Kant, “An Answer to the Question ‘What is Enlightenment?’” [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* – 1784] in H. S. Reiss (Ed.), *Kant. Political Writings*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 55.

é palco de “máscaras de homens vivos”, para lembrar outro Kant.⁷⁴ Num outro contrato de ideias, o homem do humanismo, como o homem policiado e sociável, vive *fora de si*, nas opiniões dos outros, não vive *em si próprio*, como o selvagem, para lembrar Rousseau.⁷⁵ Fora ou dentro, origem ou suplemento, autêntico ou inautêntico, próprio ou impróprio, heteronomia ou menoridade, autonomia ou maioridade, presença ou ausência... Certamente, aberturas intermináveis da filosofia ocidental vislumbradas, entre mil outras, nessa outra *Aufklärung* onde, por exemplo, o fundamental é o sujeito reactivando em si próprio «arqui-evidências», um sujeito ameaçado pela “possibilidade de o significante se repetir sozinho, maquinalmente, sem alma que viva para o sustentar e assistir na sua repetição”.⁷⁶ Será outro acaso *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* terminar justamente com a referência a um homem que, ao “agir segundo a liberdade”, “é mais do que uma máquina”?⁷⁷

Foucault, claro, está ciente dessas aberturas. Tanto que a caracterização positiva do *êthos* filosófico, exercitando uma “ontologia histórica de nós próprios”, deve “escapar à alternativa do fora e do dentro: é preciso ser/estar nas fronteiras”. O *êthos* crítico, *contemporâneo*, deve revirar Kant. Nas fronteiras, no lugar de passagem, onde começa o dentro e o fora, está endereçado aos limites e à erosão, ao *trial and error*. Não tanto tribunal e “forma da limitação necessária”, mas tentativa, errância e “forma da transgressão possível”, *épreuve* da “mudança possível e desejável”. Não substância ou “núcleo essencial da racionalidade”, mas “nós próprios”, forma dúctil, móvel, “relançando tão longe e largamente quanto possível o trabalho indefinido da liberdade”. Nas palavras da *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*: não tanto liberdade “duro invólucro” encerrado em “limites intransponíveis”, mas acção gradual, lance nesse espaço onde tende a “expandir-se segundo toda a sua capacidade”.⁷⁸

(v) A *Aufklärung* é um lance de liberdade, independência, maioridade e autonomia. Só através da crítica se apoia na ciência, na religião, na ciência: verdade, santidade e majestade não escapam a uma “época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se”.⁷⁹ Na consciência histórica que

74. Quanto a estes fragmentos da filosofia kantiana, cf. Kant, *Crítica da Razão Pura* [*Kritik der reinen Vernunft* – 1781], trad. Alexandre Morujão e Manuela Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, A 836-839.

75. Cf. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754], Paris, Gallimard, 1969, pp. 122-123.

76. A este propósito, cf. Derrida, “La pharmacie de Platon” in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 138, p. 168.

77. Cf. Kant, “An Answer to the Question ‘What is Enlightenment?’”, ed. cit., pp. 59-60.

78. Cf. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, ed. cit., p. 1391, p. 1393. Cf. também Kant, “An Answer to the Question ‘What is Enlightenment?’”, ed. cit., p. 59.

79. Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, ed. cit., A XII.

tem de si própria, a *Aufklärung* faz valer o princípio de uma crítica e criação permanentes de nós próprios na nossa autonomia. Crítica e criação que, para Foucault, são formas do cuidado de si. E o si do cuidado de si, o si que cuida de si, não é absolutamente *auto* ou *ipse*, não vive apenas em si próprio: é cuidado por outros e cuida outros, vive sempre já no dom de outro, no dado de fora, é “evasão no seu semelhante”, para lembrar René Char citado no final da *Introduction* a Binswanger. O cuidado de si é relação e construção de si a par de uma relação ao presente e ao mundo: “jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade”.⁸⁰ O cuidado de si é cuidado dos outros: cuidado de si e cuidado dos outros, é um cuidado de nós. *Mas quem, nós? Mas nós, quem? Quem somos nós?*

Retornando e revirando... Ao invés, pois, do homem do humanismo, que vive fora de si, artista da razão, máscara, *persona*, o homem do “nós próprios na nossa autonomia” é um homem vivo, em si próprio, *in propria persona*. Atalhando por toda uma história, diríamos que é autor – possui as suas palavras e acções, é proprietário, é autoridade, tem autoridade, domínio, direito de agir e fazer por si próprio – e não actor, pessoa artificial, representante ou procurador de outrem, agindo e falando por outro, por vezes como que escutando o ponto? Diríamos que é pessoa e não personagem? Mas, nas fronteiras, escapando ao fora e ao dentro, entre *persona* e *in propria persona*, a identidade não se joga na diferença e na verdade das máscaras?

Revirando e retornando... Como observa Béatrice Han-Pile, apoiando-se principalmente na entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*⁸¹, à diferença da sua máscara mais jovem, o último Foucault reconhece a importância da subjectividade – não metafísica, não essencialista – na compreensão das práticas humanas. Reconhecimento de um terreno comum, de uma determinada comunidade de ideais – possibilidade e natureza da liberdade, agora propriedade intrínseca de indivíduos em subjectivação e não apenas em sujeição na episteme ou no dispositivo, como algo central no desenvolvimento humano – que abre a possibilidade de diálogo com o humanismo, por exemplo o do Renascimento, que enfatiza precisamente a liberdade e plasticidade da auto-criação humana.⁸²

O diálogo é sempre possível. Podemos sempre evadir-nos no jogo de distinções e semelhanças. Mas Foucault não enveredou por esse caminho. O facto é que em *Qu'est-ce que les Lumières?* o exemplo da liberdade da auto-criação humana é o *dandy* Baudelaire, não a prosa do mundo de Pico della Mirandola. Sem ignorar os passos atrás, a tarefa é reconduzir no presente

80. Cf. Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?”, ed. cit., p. 1389.

81. Cf. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” [1984] in *Dits et écrits I*, ed. cit., pp. 1527-1548.

82. Cf. Béatrice Han-Pile, “The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism”, ed. cit., pp. 137-140.

“uma *Aufklärung* sem homem”.⁸³ O que é indicado como prática da liberdade, em diálogo com a liberdade, é a ética do cuidado de si, o projecto de um *êthos* filosófico, não de um *êthos* humanista.

IV

Ao longo do pensamento de Foucault as referências ao humanismo são, pois, afinal de contas, relativamente raras e absolutamente críticas.

O humanismo não é o *próprio* do pensamento de Foucault, quer dizer, não é o que propriamente pensa, não é o que pensa propriamente. Não é objecto, conceito, problema, questão, tema ou ‘ismo’ a que conceda especial atenção ou importância. Em certo sentido, o humanismo não é suficientemente sério, digno de ser pensado, não é algo que force o pensamento. Quando surge, surge num pensamento sobre algo que o excede e funda: e será ainda preciso notar ou acautelar que, mesmo num pensamento que em boa parte se orienta pela questão do homem, nem só de humanismo vive a questão do homem?

Foucault não é o filósofo mais *apropriado* para um pensamento *positivo*, *completo* ou *apropriador* do humanismo. Não se compara, por exemplo, a Heidegger ou Lévi-Strauss que, por outros fundos e fins, pensaram criticamente o humanismo.

Heidegger, também dado à dissolução do homem, detecta os defeitos maiores do humanismo que se confunde com a metafísica, na medida em que tenta libertar o homem para a sua humanidade, descobrir a sua dignidade, reflectir e velar a sua mais universal essência. Por um lado, excesso: o antropocentrismo no qual o homem, *animal rationale*, é o ponto de referência absoluto, *dominus* de tudo o que é, “primeiro e verdadeiro *subjectum*”, para a maior glória de Descartes. Por outro, insuficiência: o humanismo não situa assaz alto a *humanitas* do homem; ao pensar o homem a partir da *animalitas*, não experimenta a dignidade ou a essência próprias do homem. Para além dos defeitos, outro humanismo portanto: um humanismo que pense a *humanitas* do *homo humanus* a partir da proximidade ao Ser, um humanismo no qual o homem não é tudo.⁸⁴ Humanistas a ser, mais um esforço!

83. A este propósito, cf. Olivier Dekens, *L'épaisseur humaine...*, ed. cit., p. 75.

84. Cf. Heidegger, “Lettre sur l'humanisme”, ed. cit., p. 77 ss., p. 87 ss., p. 102 ss. Cf. também Heidegger, “L'époque des «conceptions du monde»” [*Die Zeit des Weltbildes* – 1938] in *Chemins qui ne mènent nulle part* [*Holzwege* – 1950], trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 114-115.

Lévi-Strauss, à sua maneira, também tenta colocar o homem no seu devido lugar. No respeito por todas as formas de vida, não só o reino da *animalitas* portanto, é preciso acabar de vez com o *cogito* e a revolução antropocêntrica, recusar o humanismo e o quadro universal da *Aufklärung*, é preciso dissolver o homem e reintegrá-lo na natureza. Tarefas problemáticas, certamente. Por um lado, Lévi-Strauss não deixa de ser herdeiro da *Aufklärung*, evento magno segundo o qual há uma «natureza humana», constante e universal, manifestando-se nas formas de pensamento: a sua antropologia é uma ciência e, enquanto tal, procura “as formas universais do espírito humano”, “a unidade profunda recoberta pelas diferenças superficiais entre os homens”, não é imune à questão da “universalidade da natureza humana”. Por outro, Lévi-Strauss agenda “o advento de um humanismo duplamente universal”, no qual como outrora “nada de humano é estranho ao homem”, apela “à reconciliação do homem e da natureza num humanismo generalizado”. No crepúsculo dos homens, a antropologia é a expansão universal e acabamento do humanismo renascentista: “um empreendimento, renovando e expiando o Renascimento, que estende o humanismo à medida da humanidade”.⁸⁵ Humanistas ainda, humanistas não ainda, mais um esforço!

Humano insuficientemente humano... Foucault não subscreve uma tal ideia. Ainda que *pour l'homme*, e mesmo possibilitando uma visão renovada do homem ou da espessura humana, a sua filosofia, em si e por si, não altera, apropria, reconduz, renova, afina, autentifica, consuma ou completa o humanismo.

Filosofia absolutamente *crítica*. O que não significa, como dissemos, que lhe tenha passado completamente ao largo, ou pelos fundos. (Ou que passe, sem mais, por um positivo, completo ou apropriado anti-humanismo. Da mesma maneira que é preciso recusar a «chantagem» da *Aufklärung*, a alternativa simplista e autoritária de ou a favor ou contra, escapar à alternativa do fora e do dentro, talvez seja preciso também recusar uma chantagem semelhante quanto ao humanismo.⁸⁶)

Crítica no sentido mais vulgar, negativo, de juízo desfavorável, de censura ou realce de defeitos. E, como vimos, Foucault não deixou de julgar que o humanismo era «mole», «fraco», «débil». O que aparentemente não o torna, pois, muito apropriado a um pensamento positivo do humanismo.

85. Quanto ao nosso sobrevoos por Lévi-Strauss, cf. Lévi-Strauss, “Le champ de l’anthropologie”, “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”, “L’œuvre du Bureau of American Ethnology et ses leçons”, “Réponses à des enquêtes. I: Les trois humanismes” in *Anthropologie structurale deux*, ed. cit., p. 35, p. 44, p. 50, p. 75, p. 322. Cf. também Lévi-Strauss, *L’homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 620.

Para uma leitura não em sobrevoos da obra de Lévi-Strauss, veja-se, por exemplo, Tzvetan Todorov, “Lévi-Strauss” in *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 95-129.

86. Cf. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, ed. cit., pp. 1390-1391.

Crítica no sentido mais filosófico, e positivo justamente, de “colocar o que em qualquer posição deve ser colocado previamente enquanto determinante e decisivo”.⁸⁷ O exemplo mais evidente deste gesto é, naturalmente, *Les mots et les choses*, onde se analisa o determinante e decisivo *a priori* histórico, a episteme moderna fortemente antropológica na sua estrutura, isto é, esses fundos ou positividades, como também lhes chama o arqueólogo, que constituem o humanismo. O que aparentemente já torna Foucault mais apropriado a um pensamento positivo do humanismo e nos permite, enfim, compreender o que pode querer dizer «o humanismo *de* Foucault»: não tanto uma espécie de impensado já aí jamais aí do seu pensamento, não tanto um atributo de Foucault, um Foucault humanista, mas simplesmente o humanismo de que fala, o humanismo criticado, interpretado, apropriado ou até ficcionado na medida em que, certamente, para alguns pode não corresponder ao «verdadeiro» humanismo.

E crítica essencialmente no sentido, um pouco gasto mas nem por isso menos válido, em que se trata simplesmente de “tentar saber como e até onde é possível pensar de outra maneira”.⁸⁸ Para além do negativo e do positivo, ao reconsiderar a questão ética, o último Foucault pensa outra coisa que o humanismo – o cuidado de si –, não pensa de outra maneira o humanismo, não pensa um outro humanismo.

Bibliografia

Étienne Balibar, “Foucault et Marx. L’enjeu du nominalisme” in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 54-76.

Georges Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito” in *Critique*, 242, 1967, pp. 599-618.

Olivier Dekens, *L’épaisseur humaine. Foucault et l’archéologie de l’homme moderne*, Paris, Éditions Kimé, 2000.

Jacques Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” in *L’écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 409-428.

– “Les fins de l’homme” [1968] in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 129-164.

– “La pharmacie de Platon” in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 69-167.

Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant: Critique, Clinique, Éthique*, trad. Nadine Le Lirzin,

87. Cf. Heidegger, *Qu’est-ce qu’une chose?* [*Die Frage nach dem Ding* – 1935-1936], trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, p. 130.

88. Cf. Foucault, *Histoire de la sexualité II...*, ed. cit., p. 16.

- Paris, L'Harmattan, 1998.
- Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- «Il faut défendre la société». Cours au Collège de France – 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001.
- *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001.
- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France – 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008, pp. 11-79.
- *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France – 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.
- *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France – 1984*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009.
- Daniel Giovannangeli, “L'homme en question” in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume I, 1, Université de Liège, 2005, pp. 16-29 (<http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>).
- Béatrice Han-Pile, “The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism” in Timothy O'Leary & Christopher Falzon (Eds.), *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010, pp. 118-142.
- Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* [*Die Frage nach dem Ding – 1935-1936*], trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

– “L’époque des «conceptions du monde»” [*Die Zeit des Weltbildes* – 1938] in *Chemins qui ne mènent nulle part* [*Holzwege* – 1950], trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.

– “Lettre sur l’humanisme” [*Über den Humanismus* – 1946], trad. Roger Munier, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2000.

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure* [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* – 1913], trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

– *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* – 1936], trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Immanuel Kant, “An Answer to the Question ‘What is Enlightenment?’” [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* – 1784] in H. S. Reiss (Ed.), *Kant. Political Writings*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 54-60.

– *Crítica da Razão Pura* [*Kritik der reinen Vernunft* – 1781], trad. Alexandre Morujão e Manuela Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Arion L. Kelkel, “La fin de l’homme et le destin de la pensée: la mutation anthropologique de la philosophie. M. Heidegger et M. Foucault” in *Man and World*, 18, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, pp. 3-37.

Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972.

Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

– *L’homme nu*, Paris, Plon, 1971.

– *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996.

Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* – 1843], trad. M. Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

Maurice MerleauPonty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* [1947], Paris, Gallimard, 1980.

Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, *L’humanisme de Michel Foucault*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2008.

Rosario García del Pozo, *Michel Foucault: un Arqueólogo del Humanismo*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

- Judith Revel, "Sur l'Introduction à Binswanger (1954)" in Luce Giard (Ed.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 51-56.
- Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1754], Paris, Gallimard, 1969.
- Philippe Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2006.
- Leslie Paul Thiele, "Reading Nietzsche and Foucault: A Hermeneutics of Suspicion?" in *The American Political Science Review*, vol. 85, no. 2, 1991, pp. 581-598.
- Tzvetan Todorov, "Lévi-Strauss" in *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire" in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, pp. 201-242.

A Vida como Obra de Arte

Entre estética da invenção e ética da autenticidade

Paulo Jesus

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Resumo

A compreensão autobiográfica de si próprio é um trabalho estético e ético de produção de uma personalidade capaz de descrição e de justificação autonarrativa, onde a pessoa se torna radicalmente responsável por si própria enquanto construção simbólica em interlocução com uma comunidade de sentido. Neste âmbito, as pesquisas da hermenêutica contemporânea, nomeadamente de P. Ricoeur e de Ch. Taylor, entre outros, elaboram uma conceção da identidade pessoal que reconduz para o labor poético de organização semiótica do vivido, através da gramática narrativa enquanto gramática quasi-consubstancial à experiência. Deste modo, opera-se uma fusão complexa entre obra poética e ação significativa, entre autopoiesis de uma *dramatis persona* e autonomia de uma personalidade ética. Renova-se, portanto, o tema romântico da equação entre vida e autofabulação, entre pessoa e narrador autodiegético, cuja ambivalência problemática coloca a subjetividade no seio de uma tensão essencial que une e opõe as infinitas mediações estéticas e as infinitas injunções éticas (e ético-políticas). Porém, quer Ricoeur quer Taylor reconhecem e propõem imediatamente o desdobramento, ou mesmo desenvolvimento, da estética da autocriação narrativa numa ética do ator-narrador que atravessa, rumo ao ideal de coerência hermenêutica e de coesão práxica do eu consigo mesmo, o labirinto do auto-reconhecimento e da auto-ignorância, da auto/hetero-nomia e da auto-desposseção. Nesta comunicação, analisaremos a arquitetura deste labirinto que exige um labor poiético e metapoiético permanente, pois a vida nunca repousa numa obra e se a vida se injeta nos símbolos é porque a operação de simbolização permite essa inquietude processual: construção, habitação e travessia metamórfica.

Ser-em-Estórias: Coerção e Libertação Narrativa

A vivência, segundo nossa hipótese geral e fio condutor, não é nunca uma “coisa-em-si”, mas antes uma performance simbólica, uma vivência-em-estória. Ou seja, não existe nunca uma “tragédia” absolutamente “real”, i.e., ao nível do vivenciado, em que a narrativa seria apenas uma forma de descrever o que aconteceu ou acontece, porque a sua forma produz conteúdo: a sua sintaxe transporta semântica. Para nós, a experiência ou vivência psicológica, no seu *processo fenomenológico e hermenêutico* de articulação sensorial e linguística com uma “subjetividade”, é sempre já a vivência-para-nós, a narrativa da vivência, em que a narração realiza uma simbolização contingente, conectando as vozes de narrador(es), narratário(s), ator(es) e ações/acontecimentos. As variações hermenêuticas, que geram inova-

ções narrativas, enraízam-se na finitude da afetividade fenomenológica (a finitude sensorial do corpo próprio), mas virtualmente podem reiterar-se e diferenciar-se (ao infinito virtual) com o movimento permanente do “ser-em-estórias” dos sujeitos em diálogo. Uma “tragédia” ou uma “narrativa de sofrimento” é, por definição, uma avaliação particular, perspectivista, e exprime o desejo de redação de uma outra estória, assinalando a carência de sentido e de verdade ainda-não-vividos. Portanto, a contingência da “tragédia” só se torna recognoscível quando se instaura uma polêmica entre interpretações concorrentes em formação ou transformação. O processo de tomada de consciência do efeito definidor das perspectivas interpretativas disciplinares, que conferem o caráter de “problema” ou de “patologia” a uma experiência humana, produz um hiato criativo, um intervalo de liberdade, uma desestabilização semântica (talvez mínimos ou infinitesimais, mas superiores a zero), entre o sujeito discursivo e o discurso subjetivador. Quando se compreende que a linguagem transporta e configura a “tragicidade” da vivência, dá-se um *insight* estrutural, uma epifania da relação entre eu e símbolo e, eventualmente, um apocalipse implosivo da mecânica inexorável do pathos que *eu* sentia como conatural à vivência, mesmo que tal implosão implique a intensificação paradoxal transitória do pathos-problema. A desativação da “tragédia” acontece pela sua entrada em múltiplas possibilidades discursivas, num jogo de polifonia ideológica (no sentido de Bakhtin, 1981, 1984, 1986), que mobiliza o sujeito para assumir, sempre colaborativamente, numa ecologia dialógica específica, a re-significação ou re-descrição de si próprio. A narrativa é, então, simultaneamente a voz da gramática normativa, através da qual o problema pôde surgir como estória dominante de uma vida, e as vozes inovadoras, procedendo da colaboração simbólica que pode exercer um efeito terapêutico emancipador.

Textualidade e Subjetividade: Da Mimesis à Poiesis Hermenêutica

Ao equacionar “texto” (ou, melhor, *discurso*, evento de linguagem, *parole*) e “ação significativa”, Ricoeur (1986) orienta-se para uma “hermenêutica do acontecimento e do discurso”, identificando quatro traços que fazem do discurso um acontecimento: 1º a realização temporal e presente do discurso que exige a consideração da teoria dos “atos de linguagem” (os *speech acts* de Austin e Searle, com a sua raiz wittgensteiniana), segundo a qual um ato discursivo compreende o ato locucionário, a força ilocutória e o efeito perlocutório, que se manifestam plenamente na oralidade, mas cuja fixação ou exteriorização pela escrita é necessariamente imperfeita; 2º o caráter auto-referencial do discurso, contendo diversos indicadores de subjetividade e de personalidade que, na oralidade, propõem a coin-

cidência entre intenção subjetiva e significação discursiva, ao passo que, na fixação escrita, complicam e distendem essa relação, verificando-se a autonomização da “carreira do texto” relativamente ao “horizonte finito vivido pelo seu autor” (Ricœur, 1986, p. 210); 3º a referência a um mundo que, no evento oral, se produz pela imersão contextual, codificada através de termos cuja semântica depende da situação pragmática ou do uso comunicacional (como os deícticos ou as definições ostensivas), mas que, na escrita, se transforma em projeção de um mundo, aberto pelas referências mais livres ou ambíguas do texto; 4º a vocação comunicativa ou interlocutiva do discurso que, na situação coloquial, supõe um destinatário concreto, um “tu” identificável e copresente, mas que, no texto escrito, liberto do face-a-face, implica a constituição de um auditório ou de um leitorado, virtualmente universal, convocado para colaborar na aventura da significação e da compreensão.

O texto transforma a ação em “obra”, permitindo não somente a sedimentação do sentido e a sua autonomização (ou superação das condições genéticas), mas ainda a sua abertura radical a novas pertinências semânticas, através do seu deslocamento histórico, isto é, a sua reiteração como “evento livre”. Daí decorre que a significação da ação ou da experiência pertence ao regime ontológico dos eventos simbólicos cujo sentido se estabiliza e desestabiliza em cada novo ato interpretativo que mobiliza um novo leitor e uma nova projeção de mundo, num movimento hermenêutico virtualmente infinito. Sublinhe-se que Foucault (1967/2001), em “Nietzsche, Freud e Marx”, analisa precisamente as técnicas interpretativas, desenvolvidas por estes três mestres críticos da “profundidade”, por eles “restituída como segredo absolutamente superficial”, e defende o “inacabamento” (*inachèvement*) essencial de toda a interpretação, porque a interpretação seria sempre uma violência exercida sobre uma interpretação anterior e porque toda a interpretação teria sempre de interpretar-se a si própria (diferenciando-se na auto-repetição, diríamos nós com léxico deleuziano):

[...] se a interpretação nunca acaba, é simplesmente porque não há nada a interpretar. Não há nada de absolutamente primeiro para interpretar, pois, no fundo, tudo é já interpretação, cada signo é em si mesmo, não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos.

Nunca há, se quiserem, um *interpretandum* que não seja já *interpretans*, de tal modo que a relação que se estabelece na interpretação é tanto de violência como de elucidação. [...]

[A] interpretação encontra-se diante da obrigação de se interpretar a si própria ao infinito; de se retomar sempre. Daí duas consequências importantes. A primeira é que, doravante, a interpretação será sempre a interpretação pelo “quem?”; não se interpreta o que há no significado, mas interpreta-se

no fundo: quem pôs a interpretação. O princípio da interpretação não é outra coisa senão o intérprete e é talvez esse o sentido que Nietzsche deu à palavra “psicologia”. A segunda consequência é que a interpretação tem de se interpretar sempre a si própria e não pode deixar de regressar a si própria. [...] A morte da interpretação consiste em crer que há signos, e signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas. A vida da interpretação, ao invés, consiste em crer que há somente interpretações (Foucault, 1967/2001, pp. 599 e 601-602, tradução nossa).

Na nossa hipótese, a infinitude das interpretações participa na infinitude potencial das formas de vida, onde o possível transcende o real, sendo que o valor ou o estatuto axiológico-ético das diferentes interpretações e formas de vida não se fundamenta em nenhum critério absoluto, mas somente na avaliação narrativa qualitativa que poderá distinguir configurações narrativas capazes de redenção ou de perda, de saúde ou sofrimento. A experimentação narrativa, que expande as possibilidades e potencialidades existenciais de cada narrador/ator, alimenta-se da infinitude das interpretações, mas requer inventividade semântica: violência simbólica criadora de novos nexos, onde o intérprete pode renascer infinitamente. Ora, a novidade semântica injetada no evento-discurso em cada ato de escrita e leitura, enquanto ato interpretativo, consiste especialmente na invenção de “metáforas vivas” (Ricoeur, 1975). Estas, por seu turno, podem constituir células ou unidades básicas de “narrativas vivas” ou de “estórias únicas”, fazendo acontecer novos modos, simbolicamente eficazes, ontologicamente veementes, de “ser-em-estórias”, isto é, de “ser-no-mundo”, pois os símbolos eficazes produzem o que significam.

A elaboração de uma tessitura narrativa, porém, é irreduzível à construção metafórica, embora possa ter aí um ponto de ancoragem essencial que garante a renovação da própria linguagem mediante a criatividade de nexos semânticos revolucionários. Esta possibilidade revolucionária é limitada, porque não resulta de uma criação *ex nihilo*. Portanto, todos os símbolos nascem de símbolos e toda a criatividade simbólica, toda a arte *poiética*, constitui essencialmente uma operação sintética ou combinatória sobre essa “materialidade” ou “corporeidade” simbólica. No espaço narrativo, todas as “estórias” se geram e regeneram a partir de “estórias”, revelando, assim, a finitude e a contingência de cada novo autor/narrador. Ricoeur (1983, p. 108s) designa de “prefiguração narrativa” a imersão num universo cultural com seus recursos simbólicos narrativos ou metanarrativos que incluem gramáticas, semânticas e antologias canônicas do discurso narrativo: a instrução do “eu” pelas obras da cultura, o “ser-afetado-pela-história” que, segundo a aproximação estabelecida pelo próprio Ricoeur (1985, p. 392), condensa os conceitos foucauldianos de “episteme”, “*a priori* histórico” e “arquivo” (Foucault, 1966, 1969).

A textualidade manifesta-se “sempre já” como recomposição intertextual e a “subjetividade” inovadora do leitor-escritor residiria nesta atividade sintética de textos com textos para “fazer significar” as histórias vividas que provocam o seu evento discursivo, a sua performance simbólica. O *self* é o nome deste ato locutório, finito, intertextual, e do seu efeito perlocutório. O labor de leitura-escrita que realiza a recomposição intertextual singular, emergente sob o modo de “estória da experiência”, demonstra como o “sujeito” pertence a uma ordem simbólica particular, um momento da história sociocultural, que penetra a textura mais íntima da sua sensibilidade e da sua codificação mnésica. Contrariamente à hipótese de um pathos fenomenológico pré-linguístico, uma pura sensorialidade passiva, afetada pelas intensidades inefáveis do vivido, a eficácia do “texto” aponta para a profundidade da textura simbólica que se interpõe entre “eu” e “mim” como uma “poiesis” co-originária e co-extensiva a toda a vida.

Cada nova re-significação narrativa de uma experiência vivida expõe uma nova circulação pela intertextualidade, uma nova posição no processo poiético de reconfiguração simbólica, que se nutre das múltiplas possibilidades significantes inerentes ao espaço semiótico-ideo-lógico onde acontece a subjetivação narrativa. As próprias “metáforas vivas”, “singularidades inovadoras” ou “episódios idiossincráticos” (*unique outcomes*) pertencem à polifonia dialógica (Bakhtin, 1981, 1986), intertextual, que as formas culturais transportam e oferecem em si mesmas. Uma consciência autobiográfica polifônica – poliglota e polissêmica – *acontece* somente a partir de recursos semióticos onde proliferam essas multiplicidades significantes e interpretativas e onde se desenvolve a imaginação dos “poetas livres”, enquanto paradigmas da função de leitura-escrita re-criadora dos nexos e dos ângulos organizadores de novas “estórias de vida”. A experiência vivida *significa* e *acontece* poieticamente, não representa nem progride mimeticamente, como se conquistasse o inefável para o território da verdade epifanizada. A *verificação da experiência* é histórica e poiética, projetiva e performativa.

Técnicas de Subjetivação: A Vida e o “Eu” como Obra de Arte

A psicoterapia narrativa de White e Epston (1990) dispõe de técnicas simbólicas de leitura e escrita para a geração e regeneração de narrativas que re-autorizem, re-estoriem, re-vitalizem um “eu” que, ao assumir novas forças de autor, narrador e ator, se liberta dos grilhões de uma trama narrativa inabitável. Por conseguinte, nesta terapia, exemplifica-se a interseção entre as “técnicas de significação”, impregnadas de “técnicas de dominação”, e as “técnicas de si” (técnicas de formação e transformação da subjetividade mediante operações realizadas pelos próprios sujeitos).

As técnicas de si procedem de modos do “cuidado de si”, estudado por Foucault (1984b) no contexto da sexualidade e da hermenêutica dos desejos ao serviço da constituição de um sujeito ético capaz de conduzir o seu auto-controle e a sua auto-fruição. As técnicas de si são, nas palavras de Foucault (1980/2013, p. 38),

técnicas que permitem aos indivíduos efetuar, por si próprios, certas operações sobre os seus próprios corpos, as suas próprias almas, os seus próprios pensamentos, a sua própria conduta, de modo a transformarem-se a si mesmos, modificarem-se a si mesmos e atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural, etc.

Na nossa leitura, técnicas de si e técnicas de dominação podem dissociar-se, mas não são estranhas entre si (cf. Foucault, 1988/2001a, p. 1604). As técnicas de si não derivam da interiorização de uma lei ou verdade disciplinadora, embora supõem a utilização de recursos simbólicos hegemônicos numa determinada cultura e possam integrar-se em estruturas coercitivas. Simetricamente, as técnicas de dominação podem governar indivíduos recorrendo à aplicação de técnicas de si, operações que os indivíduos devem realizar sobre si próprios. Portanto, interior e exterior não são diferenças substanciais, são modos diversos da razão prática: agir sobre algo ou agir sobre si. Técnicas de dominação e técnicas de auto-transformação são processos com polarizações diferentes, mas que se interseitam na “governamentalidade” e se exercem mobilizando as técnicas de sistemas de signos (Foucault, 1988/2001a, p. 1604). Elas desequilibram e se re-equilibram sempre instáveis e, por vezes, paradoxalmente reversíveis, podendo tornar-se indiscerníveis no governo de si ou nas práticas do cuidado de si.

O “cuidado de si” rege e orienta “o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão do si” (Foucault, 1984b, p. 316), problematizando a relação do eu a si próprio e aos outros, porque cuidar de si implica preparar-se para o exame da verdade, onde revelação, criação e destruição de si podem confluir. Nesta problematização, as “técnicas de si” platônicas e cristãs tenderiam a fazer convergir “cuidado de si” e “conhecimento de si”, privilegiando o “conhecimento” que absorve o “cuidado”, quer através da reminiscência (onde verdade do eu e do ser se fundem na auto-contemplação), quer através da auto-exegese (onde o conhecimento de si implica a decifração do texto do mal intrínseco a si e, portanto, culmina na renúncia a si). Na filosofia helenística e romana do “eu”, ao invés, o “cuidado de si” teria a primazia sobre o “conhecimento de si”, respondendo à inquietude prática pela unificação ideal de si enquanto vontade e conhecimento, como atesta o objetivo de alcançar um “eu gnômico”, perfeita identidade entre conhecer e querer (Foucault, 1980/2013, p. 50).

Obviamente, como se sabe, as pesquisas de Foucault sobre o que de-

signariamos por processos de subjetivação, contêm uma massa abundante de textos difíceis de sistematizar e de harmonizar perfeitamente, textos que registam a sua interpretação de múltiplas fontes (neo)platônicas, estoicas, epicuristas, cínicas e cristãs. Estas pesquisas valiosas concentram-se, principalmente, nos Cursos de 1979 a 1984, ministrados no *Collège de France* (Foucault, 2001, 2008, 2009, 2012, 2014), e culmina no segundo e terceiro volume da sua *Histoire de la sexualité* (Foucault, 1984a, 1984b). Deste modo, as técnicas de si (onde se destaca a escrita de si), o cuidado de si, desdobrado no cuidado e na coragem da verdade como veridicção, a estética da existência e a arte de viver ou de governar a sua própria vida (incluindo a hermenêutica dos desejos, o uso dos prazeres e a ética erótica) constituem um amplo terreno exploratório que complexifica a concepção de normatividade e de liberdade.

Os autores ligados à psicoterapia narrativa não trabalham estes preciosos materiais do último Foucault. Porém, as suas técnicas terapêuticas (e.g., externalização, epistolografia, autobiografia, re-autoria, dramatização, etc.), baseadas na veri-dicção e também, diríamos, com um neologismo nosso, na “veri-ficção”, isto é, na auto-ficção capaz de efeito de verdade, manifestam ressonâncias pregnantes com as “técnicas de si”. A título de exemplo, que mereceria uma pesquisa aprofundada, parece-nos que a técnica primordial da terapia narrativa, a externalização, dissociação libertadora entre o narrador e a intriga, evoca a técnica cristã de uma exegese que investiga ou decifra uma alteridade interna. A elucidação dessa alteridade produz uma imolação sacrificial e uma ruptura ética do eu consigo próprio, porque, acompanhando a análise de Foucault (1980/2013, pp. 73-74), o penitente dissocia-se do seu passado, sobre o qual proclama uma declaração de independência ontológica e simbólica: “eu não sou eu”, para uma transmutação da própria vida e um acesso à verdade redentora, afirmando fidelidade ao ideal do “martírio” e da “salvação” por obra da *metanoia* (cf. também Foucault, 2001, p. 172, 202). A prática penitencial auto-exegética aproxima-se, aparentemente, da técnica de “externalização” da terapia narrativa, que se reforça com a identificação de “episódios únicos” para uma elaboração da singularidade do eu em processo de mutação e de reconciliação, acedendo, laboriosamente, à verdade de si mesmo.

As “tecnologias” de leitura-escrita, articulação simbólica e publicação verbal de si revelam sistematicamente a constituição da reflexividade e da crítica através da apropriação praxica e estética de “jogos de verdade” e de “rituais” (médicos, judiciários, administrativos, religiosos ou lúdicos). Assim, apesar da história da subjetividade no Ocidente ser marcada pela valorização do “sujeito de verdade”, em detrimento do “sujeito de existência”, as “técnicas de si” referem-se à “conversão do eu a si próprio” e à aprendizagem da “auto-navegação”, metáfora de “auto-governo” (Foucault, 2001, p. 237-249).

Na psicoterapia narrativa de White e Epston (1990), procede-se à leitura-redação de cartas, diários e outros documentos históricos ou auto-ficcionais, que se tornam “técnicas de si” dirigidas por um outro, figura (auto-negada) do Mestre. Ao analisar a integração da escrita nas “técnicas de si”, Foucault (1983/2001, p. 1237) define-a “como elemento de treino de si”, que a desempenha “uma função *ethopoietica*: ela é um operador da transformação da verdade em *ethos*.” Noutra passagem, o mesmo trabalho de “hermenêutica das técnicas de si”, Foucault (1988/2001a, p. 1619; cf. 2001, p. 398) comenta o ascetismo estoico nos seguintes termos: “A *askêsis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade e transformá-la num princípio de ação permanente. A *alêtheia* torna-se o *êthos*. É um processo de intensificação da subjetividade”. Ora, *ethopoiesis* não se confunde com *autopoiesis*: esta significaria uma auto-criação ou auto-organização espontânea com recursos próprios, auto-suficientes ou autárquicos, enquanto *ethopoiesis* denota a produção de uma forma de vida, aspirando à exemplaridade da beleza e da verdade, mediante a aplicação de uma técnica de transformação de si.

Vários tipos de escrita de si visam efeitos auto-formadores diversos. Por exemplo, a técnica estoica da redação de antologias de frases lidas e ouvidas (*hupomnêmata*) pretenderia que o redator se “constituísse a si próprio como sujeito de ação racional pela apropriação, unificação e subjetivação, de um já-dito [*un déjà-dit*] fragmentário e seletivo”; em contraste, “no caso da notação monástica das experiências espirituais, tratar-se-ia de expulsar do interior da alma os movimentos mais ocultos de modo a poder libertar-se deles”; e por fim, nas narrativas epistolares, procurava-se “alcançar a coincidência entre o olhar do outro e o olhar do próprio sobre si” (Foucault, 1983/2001, p. 1249; sobre a “escrita como exercício físico de incorporação dos discursos, cf. Foucault, 2001, p. 342-345). Codificadas e reguladas, estas tarefas de escuta e exame, leitura e escrita, exigem dos indivíduos, simultaneamente, a obediência a uma técnica e a audácia da liberdade, originando exercícios práticos de formação auto-télica de si. A “arte das artes” (*ars artium*) consiste na “auto-finalização” e “direção de consciência”, isto é, no “governo de si” (Foucault, 1978/1990, p. 37), mas dada a proliferação e a sofisticação das artes etopoéticas, a “hermenêutica de si” deverá desposar a “crítica de si” para permitir a constituição pragmática de uma subjetividade livre, imersa na “salvação” e de “conversão a si”, que é uma atividade co-extensiva à própria vida (Foucault, 2001, p. 170-178, 199-210; 2008, p. 7-44). A vida e o próprio “eu” tornam-se matérias de técnica e, portanto, obras de arte, dentro do paradoxo da fusão entre arte, artífice e artefacto que Foucault tenta esclarecer (desde o modelo psicopedagógico de Alcibíades e Fédon, em Platão, até às práticas romanas e helenísticas de várias gerações de estoicos, epicuristas, cínicos, que inspirarão práticas similares de auto- e hetero-exame de vida nas comunidades

gnósticas e cristãs):

Fazer da sua vida o objeto de uma *tekhne*, fazer da sua vida, por conseguinte, uma obra – obra que seja (como deve ser tudo o que é produzido por uma boa *tekhne*, uma *tekhne* razoável) bela e boa – implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza a sua *tekhne*. Se uma *tekhne* devesse ser um *corpus* de regras às quais nos deveríamos submeter completamente, minuto a minuto, instante a instante, se não houvesse justamente essa liberdade do sujeito, fazendo jogar a sua *tekhne* em função do seu objetivo, do desejo, da sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria perfeição da vida. (Foucault, 2001, p. 405, tradução nossa)

O valor da obra obtida pela *arte da vida* (*tekhne tou biou*) pode medir-se pela “conformidade à verdade” e pela “felicidade” (Foucault, 2009, p. 282-294). Na nossa apropriação de Foucault, visando interrogar as insuficiências teóricas da terapia narrativa, sustentamos a hipótese de que a subjetivação ou libertação narrativa opera no interior da obediência às formas narratológicas, porque obedecer a uma forma é imprimir o seu estilo no interior de uma ordem, é inventar a sua “estória” no seio da gramática narrativa que permite reconhecer-me como narrador e ator. A intensidade máxima da liberdade acontece pela reflexividade e pela crítica, não pela deserção da história e do discurso. A verdade poiética do “eu” transmuta a sua aventura da busca da máxima inteligibilidade em aventura irônica da ignorância que, ao mesmo tempo, se ignora e não se ignora, sabendo que o processo da obra bio-estética ou ethopoiética” é fruição de inacabamento e de contingência existencial. Reconhecer-se como “obra aberta” (Eco, 2009) é possuir a inteligência da morfogênese simbólica do “eu” que exerce a coragem crítica e a reflexividade, articulando a auto-atividade constitutiva do sujeito ético e as normas discursivas onde a “práxis” e a “poiesis” do “eu” se reconhecem como subjetivadoras (Butler, 2005, pp. 22-26). O auto-questionamento termina por autodevorar-se no círculo concêntrico da questão sem repouso do “eu”, que pode sofrer de vertigem abissal e de exaustão diante da auto-interpretação interminável. A subjetivação desenvolver-se-ia ao modo de uma ascense que deve ocupar-se de si ao longo de todo o seu ciclo vital para manter sempre ativo o poder-devir qualitativo de si próprio. O imperativo ético-estético que rege a subjetivação poderia ser talvez: “Ocupa-te de ti próprio”, isto é, “Transforma-te em questão insolúvel”, “Questiona os teus possíveis”, “Incorpora os melhores possíveis” e “Que o corpo/*corpus* seja a obra aberta do possível”.

Conclusão: *Poiesis* dentro de *Semiosis* ou “Tudo é Símbolo”

Assumindo a lógica incerta e energética do possível como sendo o “bom e belo *logos*” da subjetivação, rejeitamos a submissão da veridicção à verificação e sustentamos o primado da *poiesis* sobre a *mimesis*, mas colocando a ênfase no carácter dialógico da *poiesis* e na sua ancoragem num sistema gramatical e semiológico (Day & Jesus, 2013; Jesus, 2010, 2011a, 2011b). Todavia, o horizonte da força poiética encontra-se povoado de matérias e eventos semióticos: todo o símbolo vem de símbolo e a *poiesis* ou *ethopoiesis* com seus poderes imaginativos oferecem somente o labor e a atividade da passagem de configuração simbólica para configuração simbólica. Como técnica constitutiva de um saber/contrapoder, saber subversivo, saber de metáforas vivas em estado de fulguração, a *poiesis* não vem “de fora”, mas “de dentro”, alimentando-se da necessidade lógica de dois exércitos copresentes, em Golias diante de David e em Golias dentro de David, sendo que ambos necessariamente se levantam e caem juntos, com os mesmos gestos, mas com vetores opostos: alteridade das técnicas em mim, concomitante à alteração etopoiética de mim, por mim e para mim.

Seguindo, com Foucault (1976), e considerando a vontade de saber disseminada pelas correlações de força, devemos questionar-nos sobre os efeitos de poder específicos, inaugurados ou continuados pela proposta terapêutica narrativa de White e Epston (1990). E assinalamos, desde já, uma grande continuidade: embora os autores problematizem o conceito de “terapia” e se afastem de qualquer objetivo de “patologização” e de “cura”, a psicoterapia narrativa pertence ao catálogo tipológico das intervenções psicológicas inelutavelmente enraizadas num saber disciplinar que entra no “jogo de verdade”. O terapeuta narrativo, que faz a apologia da (douta) ignorância, permanece fiel a uma certa mecânica argumentativa e metodológica que recorre à auto-justificação e à auto-validação dos seus construtos e das suas operacionalizações, submetendo-se à pedra de toque das empiricidades. Portanto, a terapia narrativa também constrói um aparelho técnico-conceptual, tendo a pretensão teórica de compreensão e a pretensão prática de eficiência, ambas supondo a docilidade fiducial e colaborativa de um sujeito situado numa “consulta” ou “relação de ajuda”. Que esta nova reflexividade hermenêutica possa colocar em jogo novas formas de encarar os “problemas” do sujeito, bem como outros caminhos para os solucionar ou aliviar, não representa tanto, em nossa opinião, uma descontinuidade qualitativa radical em relação às anteriores formas de ajuda, mas antes uma descontinuidade interpretativa que propõe a co-construção, tecnicamente regulada, de algumas peças do dispositivo de saber/poder que é a consulta terapêutica ou a “conversação narrativa”. Efetivamente, um efeito imediato deste paradigma de trabalho é o reforço do valor e da necessidade do terapeuta que, com todo o seu equipamento

teórico-técnico investido sobre o discurso do sujeito, se torna o veículo da sua pretensa tradução e consequente libertação. É de resto curioso notar que a “tecnologia de escrita” é dominada pelo terapeuta que exhibe, assimetricamente, a sua mestria literária. O terapeuta expõe o seu *know-how* psico-bio-gráfico e a terapia transforma-se num atelier de escrita criativa orientado pelo saber técnico e pelo talento inventivo de um mentor ou animador estético e poético.

Sublinhe-se ainda os estreitos paralelismos possíveis entre a análise da consulta psicológica enquanto saber/poder e a análise foucauldiana sobre a criação de uma *sciencia sexualis*. Por exemplo, “o dever de dizer tudo, o poder de interrogar sobre tudo, encontrará a sua justificação no princípio de que o sexo é dotado de um poder causal inesgotável e polimorfo” (Foucault, 1976, p. 87-88). Do mesmo modo, o *grande poder normalizador* insinua-se na “externalização do problema”, mas a narrativa do problema é já efeito do problema, configuração simbólica do problema, cujo reconhecimento anula a sua capacidade de sobrevivência, como se a verdadeira problematidade do problema residisse na ignorância da sua vitalidade “em-mim-e-por-mim”. Com efeito, a sobrevivência ou perpetuação do “problema” e do seu “pathos” exige um sistema consistente de suporte que se encontra na submissão sociocognitiva à sua suposta realidade e naturalidade. A incapacidade de auto-interpretação é a energia fundamental do “pathos”. Convertendo-se o “pathos” em tarefa hermenêutica, assiste-se à passagem laboriosa para a “poiesis” terapêutica. Relativamente ao papel do terapeuta-decifrador e ao “dever de confessar”, o excerto seguinte praticamente dispensa qualquer sobre-interpretação:

É que o trabalho da verdade a produzir, caso se queira validá-lo cientificamente, deve passar por esta relação [de confissão]. A verdade não reside unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, mas incompleta, cega em relação a si própria, naquele que fala, só pode completar-se naquele que a recolhe. A este incumbe a tarefa de dizer a verdade dessa obscura verdade: é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz. (...) Sua função [daquele que escuta] é hermenêutica (...) [e consiste] em constituir, através dela e da sua decifração, um discurso de verdade. O século XIX tornou possível fazer funcionar os procedimentos de confissão na formação regular de um discurso científico, fazendo dela, não mais uma prova, mas um sinal e, da sexualidade, algo a ser interpretado. (Foucault, 1976, pp. 89-90)

Também na terapia narrativa, o terapeuta surge como hermeneuta, mas, ao invés da sexualidade, ele deve trazer à luz os pontos onde o poder se faz repercutir na narrativa do sujeito: “A obtenção da confissão [narrativa] e seus efeitos são recodificados na forma de operações terapêuticas” (Foucault, 1976, p. 90). A operação terapêutica fundamental consiste na

regeneração narrativa através da promoção de narrativas negligenciadas, silenciadas, que se formariam a partir de “idiossincrasias” (*unique outcomes*) resistentes ao *grande poder*. O que é experienciado não “encaixa” no que é especificado pelos “saberes unitários”, nas normas e preceitos propostos (e talvez impostos) por estes. Há por isso que encorajar o aparecimento de conhecimentos únicos, que simultaneamente permitem ao sujeito uma vivência mais satisfatória mas também a “insurreição de conhecimentos subjugados” (White e Epston, 1990, p. 32). A psicoterapia não é mais um lugar neutro, técnico, afastado de ideologias dominantes e lutas políticas, mimetizando a relação entre médico e paciente, como pretendeu um dia ser. Mas também não é mais um lugar de vitória e derrotas, o resultado de um jogo específico de saberes/poderes em si mesmo, a articulação concreta de um conjunto de teorias e práticas num dispositivo social cuja genealogia se torna necessária. A consulta psicoterapêutica é agora lugar de vingança, *revanche*, em que os saberes perdedores são convocados para um novo assalto ao seu antigo carrasco. A pessoa em consulta torna-se assim o veículo através do qual o terapeuta desafia o poder dos saberes unitários, sendo incitada a uma procura dos efeitos políticos dos grandes saberes sobre si própria, para que possa “descobrir” que o seu problema é uma consequência de tentáculos invisíveis de poderes/saberes que, apesar de estarem em todo o lado, necessitam ser desmascarados. É assim que os “conhecimentos que sobrevivem somente nas margens da sociedade e são mal classificados – considerados insuficientes e exilados dos domínios legítimos dos conhecimentos formais e das ciências aceites” (White e Epston, 1990, p. 26) devem agora reemergir no centro da consulta, numa verdadeira “insurreição dos conhecimentos subjugados contra as instituições e contra os efeitos do conhecimento e poder que investe o discurso científico” (p. 27).

Ao analisar fenómenos como a loucura e o nascimento da clínica, Foucault (1972, 1999, 2003) abordou a formação dos sistemas semiológicos e do seu poder coercitivo (mas também produtora de mundos). A terapia narrativa pretende realizar, com uma atitude prática e construtiva (atitude bem distante da anti-psiquiatria, apesar de algumas aparentes afinidades), o esforço crítico de abdicação do saber/poder clínico, em favor da subjetivação e da autonomização. O terapeuta narrativo pretende propor um código não-clínico e não-terapêutico, tentando otimizar a instabilidade e a fluidez dos possíveis com uma conversação auto-narrativa e meta-narrativa que promove a deslocação do narrador por focalizações autobiográficas múltiplas, acolhendo o ambíguo, o paradoxal, o contrário, o inverso, o ficcional, o virtual, o optativo, o diverso e mesmo o contraditório. Diríamos que esta preferência introduz a normatividade da “saúde” e do “eu saudável” de forma descritiva, contingencial, *a posteriori*, por oposição às terapias prescritivas que trabalham conformando-se com um modelo de normatividade e de normalidade *a priori*. A intencionalidade terapêutica, narrativa,

visa a subjetivação que responsabiliza todos os narradores e redatores em interação pela abertura ou fechamento de obras, vidas e mundos possíveis. Na nossa leitura, concluindo, o mérito da terapia narrativa reside no seu parentesco próximo com a fusão entre ética e estética, entre vida e arte, entre *bios* e *tekhne*. A arte da existência é uma possibilidade laboriosa, coextensiva a toda a existência, que pede a desintegração da mecânica sólida dos códigos e o movimento exploratório, nomádico, veri-ficcional de múltiplas posições auto-hermenêuticas e auto-críticas. A liberdade manifesta-se, então, como libertação de *pathos* e transformação da passibilidade do próprio corpo vivido e do *corpus* significado.

Bibliografia

- Angus, L. & McLeod, J. (Eds.) (2004). *Handbook of Narrative and Psychotherapy: Practice, Theory, and Research*. New York: Sage.
- Bakhtin, M. M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, M. M. (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, M. M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Brown, C. & Augusta-Scott, T. (Eds.) (2007). *Narrative Therapy: Making Meaning, Making Lives*. London: Sage.
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Chebili, S. (2005). *Foucault et la psychologie*. Paris: L'Harmattan.
- Day, J. & Jesus, P. (2013). Epistemic Subjects, Discursive Selves, and Dialogical Self Theory in the Psychology of Moral and Religious Development: Mapping Gaps and Possible Bridges. *Journal of Constructivist Psychology*, 26 (2), 137-148.
- Dilthey, W. (1927). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: *Gesammelte Schriften VII. Band*. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Duvall, J. & Béres, L. (2011). *Innovations in Narrative: Connecting Practice, Training, and Research*. New York: Norton.
- Eco, U. (2009). *Obra Aberta*. Lisboa: Difel.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1967/2001). Nietzsche, Freud, Marx. In *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp.

- 592-607). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1978/1990). Qu'est-ce que la Critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la société française de philosophie*, 84, n. 2.
- Foucault, M. (1979). What is an Author? In J. V. Harari (Ed.), *Textual Strategies* (pp. 141-160). Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, M. (1980/2013). *L'origine de l'herméneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (1983/2001). L'écriture de soi. In *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1234-1249). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984b). *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1988/2001a). Les techniques de soi. In *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1602-1632). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1988/2001b). La technologie politique des individus. In *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1632-1647). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *Les anormaux: Cours au Collège de France 1974-1975*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France 1973-1974*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France 1982-1983*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France 1984*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France 1980-1981*. Paris:

Gallimard/Seuil.

Freedman, J. & Combs, G. (1996). *Narrative Therapy: The Construction of Preferred Realities*. New York: Norton.

Gergen, K. (1991). *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.

Gergen, K. (1994). *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gergen, K. (2009). *Relational Being: Beyond Self and Community*. New York: Oxford University Press.

Gilligan, S. & Price, R. (Eds.) (1993). *Therapeutic Conversations*. New York: Norton.

Hook, D. (2007). *Foucault, Psychology and the Analytics of Power*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.

Jesus, P. (2010). Le *Je pense* comme facteur de vérité: adéquation, cohérence et communauté sémantique. *Kant-Studien*, 101, 167-188.

Jesus, P. (2011a). Self as unifying process: On the grammar and phenomenology of agency. In P. Stenner et al. (Eds.), *Theoretical Psychology: Global Transformations and Challenges* (p. 73-83). Concord, ON: Captus Press.

Jesus, P. (2011b). Meaning-Creation, Selfhood and Religion: From Religious Metanarratives to Spiritual Self-Narratives. *Estudios de Psicología*, 32 (1), 131-145.

Madigan, St. (2011). *Narrative Therapy*. Washington, DC: APA.

Malinen, T.; Cooper, S.; & Thomas, F. (Eds.) (2012). *Masters of Narrative and Collaborative Therapies: The Voices of Andersen, Anderson, and White*. New York: Routledge.

McLeod, J. (1997). *Narrative and Psychotherapy*. London: Sage.

McNamee, S. & Gergen, K. (Eds.) (1992). *Therapy as Social Construction*. London: Sage.

Parker, I. (Ed.) (1995). *Deconstructing Psychopathology*. London: Sage.

Parker, I. (Ed.) (1999). *Deconstructing Psychotherapy*. London: Sage.

Payne, M. (2006). *Narrative Therapy: An Introduction for Counsellors* (2nd ed.). London: Sage.

Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1983). *Temps et récit 1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit 3: Le temps raconté*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

White, M. (2007). *Maps of Narrative Practice*. New York: Norton.

White, M. (2011). *Narrative Practice: Continuing the Conversations*. New York: Norton.

White, M. & Epston, D. (1990). *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: Norton.

É o Idealismo de Husserl compatível com um Realismo Metafísico?

Pedro M. S. Alves
Universidade de Lisboa

Sentido da questão sobre o “idealismo” de Husserl

Múltiplas são as formas de “idealismo”, a ponto de o próprio nome se ter tornado equívoco. Historicamente, Descartes, Hume, Berkeley, Leibniz, Kant, para só referir autores com que Husserl manteve um diálogo directo, são todos eles, sob diversos pontos de vista, proponentes de posições que podem ser descritas como “idealismo”. No entanto, de uns para outros, o significado e alcance das teses ditas “idealistas” varia significativamente, a ponto de não haver, talvez, um denominador comum. Perante tal diversidade de significações quase incomensuráveis, a saída típica consiste em distinguir acepções e, com elas, os termos e o horizonte dos debates. Assim se distingue um idealismo de cunho metafísico e um idealismo de cunho epistemológico, ao mesmo tempo que, em contrapartida, ficam desenhadas as formas contrárias de um realismo de feição epistemológica ou metafísica, segundo as teses adiantadas se referiam à natureza e forma de existência da própria realidade ou ao tipo de conhecimento que pode haver acerca dela. Neste contexto, um idealismo epistemológico é compatível com um realismo metafísico, como é o caso de Kant, e, inversamente, embora menos obviamente, um idealismo metafísico é compatível com, ou pode abrir portas para uma forma *sui generis* de realismo epistemológico. O caso mais gritante desta situação aparentemente inconsequente é George Berkeley. Nele, de facto, o idealismo metafísico expressa-se na tese de que aquilo que há são as mentes e as suas percepções; mas, justamente na medida em que ser é ser-percebido e, portanto, na medida em que aquilo que designamos como “coisas” são agregados de ideias na mente, o conhecimento pode, agora, ser caracterizado não-representacionalisticamente (em contraste, por exemplo, com o realismo indirecto de Locke) como uma apreensão directa da própria realidade, dado que não apenas as ideias são as coisas da mente, mas, mais radicalmente, as coisas elas próprias *são* essas ideias na mente.

Creio que a tentativa de definir o idealismo e eventual realismo de Husserl contra o pano de fundo da variedade de doutrinas que acabo de referir é uma tarefa exposta a múltiplos equívocos e passos em falso. E isto apesar de se tratar de autores e de teses que Husserl conhece e que expressamente refere em suas obras. E penso que o é por duas razões que me pa-

recem substantivas. Primeiro, porque a Fenomenologia traça um quadro conceptual e problemático novo com o seu método da redução transcendental e, mais precisamente, com a sua oposição de princípio entre saberes da atitude natural e ciência da consciência transcendentalmente purificada. Nesse contexto, os idealismos e realismos históricos são reenviados, por Husserl, para os pressupostos fundadores da atitude natural ou para formas não completamente consequentes nem conceptualmente claras de superação filosófica do terreno da atitude natural, como é o caso de Descartes. Em contrapartida, o idealismo da Fenomenologia recebe um sentido inteiramente próprio que só é plenamente compreensível no interior do método da redução. É relativamente ao “campo inteiramente novo” da consciência pura transcendentalmente reduzida, das suas vivências e correlatos intencionais, que Husserl caracteriza a sua Fenomenologia como um idealismo, e aquilo que este termo designa tem que ver precisamente com certas dimensões que só o método da redução permite exhibir. O idealismo da Fenomenologia é, pois, imanente ao próprio método fenomenológico e só ganha sentido no seu interior. A segunda razão substantiva correlaciona-se com esta primeira e completa-a: o que a redução descobre e que por vez primeira, a acreditarmos Husserl, expõe de uma maneira conceptualmente consistente e isenta de ambiguidades é o domínio da subjectividade transcendental, e é relativamente a este domínio, não ao da atitude natural, que a caracterização da Fenomenologia como um idealismo deve ser compreendida. Assim, o idealismo de Husserl é um idealismo que se compreende no campo e por referência à experiência transcendental. As suas teses não podem ser expostas fora deste contexto metodológico e apresentadas em termos absolutos sem o perigo da sua reinterpretação, e correspondente desfiguração, no horizonte da atitude natural. Assim, fora do método redutivo, o idealismo fenomenológico perde inteiramente o seu sentido relevante do ponto de vista filosófico. Ele deixa, pura e simplesmente, de existir, porque se apaga também a própria dimensão relativamente à qual se define.

A minha sugestão é, pois, que se trata de um idealismo *transcendental* aquilo que Husserl expõe por vez primeira nas suas *Ideias*, de 1913, e que, neste contexto, o significado de “idealismo” está referido ao campo e ao método da *experiência transcendental*, só nessa conexão adquirindo seu sentido pertinente. É, pois, esta dimensão que deve ser primeiramente aclarada, se quisermos bem entender no seu significado autêntico o sentido do idealismo e também do possível realismo de Husserl.

Idealismo e realismo transcendentais

Surpreendentemente, no texto em que, segundo a opinião corrente, Husserl expõe por vez primeira a sua “conversão” ao idealismo essa palavra não aparece sequer uma vez para caracterizar a Fenomenologia (à excepção da expressão “idealismo subjectivo”, referida a Berkeley no parágrafo 55). Refiro-me, obviamente, ao primeiro volume das *Ideias*, publicado em 1913. No entanto, essa obra suscitou uma querela com seus discípulos em Gotinga, sobretudo com os que provinham do círculo de Munique e estavam sob influência de Adolf Reinach. Progressivamente, uma interpretação do trajecto intelectual de Husserl se formou, interpretação segundo a qual ele teria evoluído (ou involuído) do realismo das *Investigações Lógicas*, ou, no pior dos casos, da neutralidade ontológica das *Investigações Lógicas*, até uma posição em que afirmará não apenas o ser-absoluto da consciência perante o ser-contingente do mundo, mas também que, em verdade, “ser” seria ser-correlato de certas multiplicidades de actos intencionais e que, para lá disso, “nada mais” haveria. Outros, como van Breda, contrariam esta versão, que quase se tornou canónica, afirmando que Husserl jamais teria sido realista, mesmo em suas *Investigações Lógicas*, sendo o seu suposto realismo o modo como muitos de seus discípulos de Gotinga interpretaram a Fenomenologia, guiados sobretudo pela intuição eidética e vendo, por aí, o método fenomenológico como uma descrição de essências puras e das leis eidéticas que as conectam.

O caso de Ingarden é, neste contexto, paradigmático. Logo na Introdução de sua obra *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*, começa por confessar que sempre se questionara sobre as razões que converteram Husserl ao idealismo ao tempo das *Ideias*, posto que, nas próprias palavras de Ingarden, “ao tempo das *Investigações Lógicas*, ele ocupara claramente uma posição realista”.¹ No entanto, declara em nota que só ao tempo das *Meditações Cartesianas* e de *Lógica Formal e Transcendental* Husserl “manteve uma posição firme e cristalizada sobre esta matéria”.² Não surpreende, pois, que, no Índice Analítico que organizou para a publicação de *Ideias-I*, Ingarden tivesse inserido uma entrada com o título “idealismo fenomenológico”, ao mesmo tempo que esclarecia em nota não ser essa expressão empregue pelo próprio Husserl, se bem que, em sua opinião, “todas as exposições [nas *Ideias*] possam ser também designadas como idealistas num sentido tomado com a devida amplitude”.³ Ou seja,

1. “I have often asked myself why Husserl, really, headed in the direction of transcendental idealism from the time of his *Ideas-I* whereas at the time of the *Logical Investigations* he clearly occupied a realist position.” Roman Ingarden, *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, p. 1.

2. *Ibidem*.

3. „Dieser Ausdruck selbst ist in den „Ideen“ nicht gebraucht, wenngleich ihre ganzen Ausführun-

no próprio momento que interpreta o conjunto das exposições das *Ideias* como um idealismo *fenomenológico*, implicitamente reconhecendo haver uma certa especificidade nesse suposto idealismo, de modo que só numa acepção assim qualificada se poderia falar de “idealismo” a propósito das teses expendidas em *Ideias*, afirma, algo contraditoriamente, que essas mesmas exposições só serão idealistas se o termo for tomado em sentido amplo, ou seja, se for despidido de toda e qualquer especificidade. As entradas que constam do Índice Analítico, nas quais um suposto idealismo em sentido amplo se desenharia, têm que ver, no fundo, com a tese do ser-absoluto da consciência perante o ser-contingente do mundo, com a tese da redução da transcendência às estruturas noético-noemáticas da intencionalidade e, por fim, com a tese segundo a qual toda a realidade é constituída na consciência, de modo que “ser verdadeiro” significa, em última instância, ser verificável numa posição evidente.

No entanto, o volume XXXVI da *Husserliana*, publicado em 2003, mostra que Husserl estava interpretando a sua Fenomenologia como um idealismo transcendental desde o ano de 1908, ou seja, desde a descoberta do método da *epoche* fenomenológica que abre o campo da experiência transcendental. Não há nem uma conversão súbita ao idealismo, em 1913, nem uma paulatina deriva para o idealismo a partir de 1913, deriva que supostamente só seria plenamente consumada nas obras do final dos anos vinte, nomeadamente nas *Meditações Cartesianas*, cujos parágrafos 40 e 41 expõem o sentido e a problemática do idealismo transcendental. Trata-se, outrossim, de uma *interpretação* do campo da *experiência transcendental* que surgiu no próprio momento da descoberta dessa experiência de tipo novo, por volta dos anos de 1907 e 1908. Esse “idealismo”, que Husserl expõe *ex professo* nas *Meditações Cartesianas*, está contraposto a uma interpretação divergente da subjectividade transcendental e do campo da experiência transcendental, interpretação divergente que ele apresenta, precisamente, como um *realismo transcendental* e que expressamente estigmatiza como um contra-senso, ou melhor, como o contra-senso cartesiano.

Assim, quando se contrapõe ao realismo, Husserl não está combatendo uma qualquer doutrina metafísica ou epistemológica bem definida sob o terreno da atitude natural. O seu debate não é esse. Ele está dizendo que o domínio da experiência transcendental tem de ser interpretado em pauta idealista e não realista. A sua querela com o realismo tem, pois, que ver com a correcta interpretação da experiência transcendental, por via de uma reflexão sobre o próprio método da redução fenomenológica e o campo que ela abre. É isso que está em questão no debate sobre idealismo *versus* realismo, e que, aliás, segundo penso, sempre estará para Husserl.

gen in einem entsprechend weit gefaßten Sinne auch als „idealistisch“ bezeichnet werden können. Es sind daher hier die Stellen verzeichnet, an denen die Eigenart des phänomenologischen „Idealismus“ sichtbar wird.“ Hua III-1 442.

Atitude natural e atitude transcendental

A novidade do discurso fenomenológico está em introduzir não tanto uma dupla fonte de verdade e de validação para as asserções científicas, mas em introduzir dois planos de consideração que, fechados sobre si próprios, são não só incomparáveis, como mutuamente exclusivos. Husserl expressa essa duplicidade de pontos de vista pela oposição entre atitude natural e atitude transcendental, como é sabido. O primeiro aspecto importante dessa distinção é que ambas as atitudes têm, cada uma delas, a sua legitimidade própria – elas não se opõem como a verdade se opõe ao erro, ou a realidade se opõe à aparência, ou a opinião se opõe à ciência, elas são, outrossim, complementares, na medida em que as asserções feitas no interior de cada domínio não são transportáveis para o outro domínio e confirmáveis ou infirmáveis nele. Assim, não faz parte do domínio da ciência aritmética, que versa sobre os números e suas propriedades, determinar como é possível a consciência de número, e não teria nenhum sentido que o matemático fizesse preceder a sua ciência por uma descrição dos actos de consciência pelos quais os seus objectos são acessíveis. O mesmo é válido para o físico, o biólogo, o sociólogo, etc. As ciências da atitude natural validam as suas asserções em processos de confirmação objectiva e em parte nenhuma tratam da questão de saber como os seus objectos aparecem e estão disponíveis para o olhar teórico ou para o comércio prático com o mundo. Mais ainda, quando o fenomenólogo, movendo-se na atitude transcendental, exhibe os processos noético-noemáticos que estruturam a consciência de objectos como o número, o estrato da Natureza ou a apreensão empática de um outro sujeito, as suas descrições não são transferíveis para a atitude natural e confirmáveis ou infirmáveis no universo de objectos que estão disponíveis nessa atitude, precisamente porque o sujeito a que todas elas se referem, a consciência transcendental pura, *não é uma realidade* disponível no seio da atitude natural. A tentativa errónea de transferir essas asserções para a realidade correspondente à consciência transcendental no seio da atitude natural chama-se justamente “psicologismo”. Assim, atitude natural e atitude transcendental são complementares – elas não podem subsistir simultaneamente. O segundo aspecto importante é que, na hierarquia da fundação do conhecimento, as ciências da atitude natural dependem em última instância da Fenomenologia, enquanto descrição da região “consciência pura”. Isso tem que ver com a ingenuidade de fundo em que se desenvolve a atitude natural e todas as ciências dela provenientes, por mais sofisticadas que, aliás, possam ser. Tal ingenuidade consiste em que todas dão como suposto um domínio ou região de realidades disponíveis de antemão, no quadro do mundo, sem se poderem interrogar sobre como pode haver *experiência* dessas mesmas realidades e *experiência* de um mundo enquanto horizonte englobante. Dito de outro

modo, essas realidades são acessíveis, estão disponíveis, elas estão dadas, embora nada saibamos acerca do *como* e do *porquê* dessa doação, ou seja, nada saibamos acerca dos processos intencionais em que elas são constituídas. Assim, a Fenomenologia não ensina a fazer melhor Matemática, melhor Biologia ou melhor Física; ela nada tem a dizer ao matemático, ao biólogo ou ao físico no exercício mesmo de sua actividade teórica. Ela mostra, outrossim, como pode haver experiência desses objectos e em que processos noéticos essas realidades se tornam conscientes enquanto objectividades transcendentais. A Fenomenologia é, assim, uma doutrina geral do aparecer e da conexão entre ser e consciência, melhor, do modo como pode haver a consciência de um ser, deixando às ciências positivas a tarefa de determinar precisamente que *são* esses seres de que temos consciência.

Neste contexto, compreende-se a cisão conceptual da Fenomenologia entre ser enquanto realidade e ser enquanto consciência; bem como a cisão entre objecto real e objecto enquanto visado ou, correspondentemente, objecto constituído numa intuição originariamente doadora. Como Husserl expressamente declara nas *Ideias-I*, mais precisamente no célebre parágrafo 49, “entre consciência e realidade abre-se um verdadeiro abismo de sentido”.⁴ Isso exprime, como ele próprio o afirma, que ser enquanto realidade e ser enquanto consciência não são partes de um mesmo todo, não podendo, portanto, coordenar-se por qualquer relação de dependência ou de fundação. Como o diz de uma forma incisiva no mesmo parágrafo,

[...] A consciência, considerada na sua “pureza”, deve tomar-se como um *nexo de ser encerrado sobre si*, como um *nexo de ser absoluto* em que nada pode entrar e de que nada pode sair, que não tem nenhum exterior espaço-temporal nem pode estar dentro de qualquer *nexo* espaço-temporal, que não pode sofrer causalidade por parte de *coisa* nenhuma, nem pode exercer causalidade sobre coisa nenhuma, sendo suposto que causalidade tenha o sentido normal de causalidade natural, enquanto relação de dependência entre realidades.⁵

Assim, ser enquanto realidade e ser enquanto consciência são *independentes*. É, aliás, por isso que a *epoche* fenomenológico-transcendental é possível, e é também por isso que, inversamente, o mundo de facto existente não é tocado pelas asserções da Fenomenologia. Se a Fenomenologia

4. „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes.“ Hua III-1105

5. „Bewußtsein, in ‚Reinheit‘ betrachtet, als ein für sich geschlossener Seinssatz, in dem nichts hineindringen und aus dem nichts entslüpfen kann; der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhange darinnen sein kann, der von keinem Dinge Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann - vorausgesetzt, daß Kausalität den normalen Sinn natürlicher Kausalität hat, als einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen Realitäten.“ Hua III-1 105.

se auto-interpreta como um idealismo transcendental, e se tal idealismo é apresentado como uma egologia sistemática do campo da *cogitatio* e dos seus *cogitata*, isso não é transportável nem reconfigurável numa asserção metafísica ou epistemológica sobre a natureza do mundo dado em atitude natural, nomeadamente em asserções ao modo de um idealismo de cunho hegeliano, por exemplo, segundo as quais o mundo seria espírito, *Geist*, e todo o conhecimento do mundo seria, em seu fundo, um momento no autoconhecimento do sujeito absoluto. Pelo contrário, a Fenomenologia distingue claramente entre os objectos enquanto tais, ou seja, enquanto realidades, e os objectos enquanto visados ou dados, numa palavra, entre objecto enquanto real (*real*) e objecto enquanto pólo noemático de multiplicidades noéticas. Neste quadro, Husserl dirá no parágrafo 41 das *Ideias-I*: “A coisa percebida pode ser sem ser percebida, sem sequer estar potencialmente consciente (no modo da inactualidade atrás descrito)”.⁶ As coisas puras e simples são o que são, sejam ou não percebidas ou cientificamente conhecidas. Por outro lado, o percebido na percepção, o julgado no juízo, numa palavra, o objecto *enquanto* visado e *tal como* é visado, esse não é independente da consciência, como o é o objecto real, é antes correlato da consciência e inteiramente dependente dela. Assim, as asserções fenomenológicas estendem-se não aos objectos puros e simples e ao mundo, que são independentes da consciência, mas aos objectos enquanto visados e ao sentido-mundo com a sua validade, os quais são, esses sim, sempre dependentes de uma consciência. Deste modo se distingue, em boa disciplina fenomenológica, objecto puro e simples (*schlechthin*) e objecto enquanto noema. O primeiro independe da consciência. O segundo, pelo contrário, é imanente à consciência, intencionalmente imanente, em correlação estreita com as dimensões de imanência *reell* ou noética da consciência. Husserl o dirá num texto famoso das *Ideias-I*: enquanto a árvore real se desagrega em elementos químicos e pode arder, a árvore enquanto percebida, ou seja, o noema perceptivo “árvore”, esse não se decompõe em elementos químicos nem pode sofrer processos físicos de combustão, justamente porque seu ser não é real, mas ideal, mais precisamente, um núcleo de sentido correlativo de certos actos intencionais. O tema da Fenomenologia é não o mundo que é, nem as coisas que são, mas os *sentidos* “mundo”, “realidade”, “transcendência”; ela regressa das questões sobre a realidade efectiva até as questões sobre a realidade enquanto núcleo de sentido, enquanto correlato intencional de certas tessituras de experiência.

Como tal, compreende-se os dois planos em que nossas asserções se podem mover, mas também, ao mesmo tempo, a sua dependência hierárquica. Por um lado, o mundo, para ser, não carece de uma consciência; por

6. „Das wahrgenommene Ding kann sein, ohne wahrgenommen, ohne auch nur potentiell bewußt zu sein (in der Weise der früher beschriebenen Inaktualität)“ Hua III-1 84.

outro, para falarmos de um mundo que é, e que para ser não carece de uma consciência, temos de pressupor que há uma experiência de mundo e, como ela, o plano do *vivenciar*, numa palavra, a esfera da consciência, das suas vivências intencionais e dos objectos enquanto conscientes. Na verdade, se não houvesse nenhuma consciência que pudesse fazer experiência desse mundo e do facto de a sua existência ser independente da consciência, a sua realidade seria indistinguível da irrealidade, o seu ser do não-ser, dado que “realidade”, “ser”, “não-ser” são núcleos de sentido que pressupõem uma consciência doadora e um haver-experiência para o qual as distinções entre existência e não existência, ser e não-ser *façam* sentido. Embora o mundo seja independente da consciência, dizer que o mundo é, e que em seu ser autárcico é independente da consciência, implica todo o plano transcendental, no qual se descreve, justamente, como pode, em geral, haver algo como uma experiência de um mundo tal.

Não consiste isso em, contraditoriamente, fazer da consciência uma condição de existência do mundo real? De modo nenhum. O mundo real é independente da consciência. Mas para *saber* isso e o *asserir* temos já de pressupor o plano da consciência transcendental. É por isso que Husserl dirá que mesmo o mundo material pressupõe uma consciência transcendental não apenas possível, mas actual, uma consciência que nesse mundo apareça sob a forma de uma animalidade psicofísica. Na verdade, não é o mundo material que necessita da consciência para existir; é o reconhecimento de que esse mundo é que carece de um *vivenciar*, pois “ser” ou “existir” são formações de sentido que, em si mesmas, dependem inteiramente de actos de doação de sentido.

O Posfácio às *Ideias* di-lo-á de uma forma muito clara:

Mas é agora necessário pôr expressamente ao claro a distinção essencial e fundamental do idealismo fenomenológico-transcendental perante aquele que é combatido pelo realismo, enquanto seu exclusivo antagonista. Antes de tudo: o idealismo fenomenológico não nega a existência real do mundo *real* (e, antes de tudo, da Natureza) [...] Sua única tarefa e função é aclarar o sentido deste mundo, exactamente o sentido em que este mundo vale para qualquer um como realidade existente e assim o vale com verdadeira legitimidade. É completamente indubitável *que* o mundo exista, que esteja dado, na experiência, como um universo existente [...] Algo totalmente distinto é compreender esta indubitabilidade, que sustenta a vida e a ciência positiva, e esclarecer o seu fundamento de direito.⁷

7. „Es ist nun aber auch nötig, ausdrücklich den grundwesentlichen Unterschied des transzendental-phänomenologischen Idealismus gegenüber demjenigen klarzumachen, der vom Realismus als sein ausschliessender Gegensatz bekämpft wird. Vor allem: der phänomenologische Idealismus leugnet nicht die wirkliche Existenz der realen Welt (und zunächst der Natur), [...]. Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären. Dass die Welt existiert, dass sie in der kontinuierlichen immerfort zu universaler Einstimmigkeit zusammengehenden Erfah-

O conceito de experiência transcendental

A boa compreensão do idealismo de Husserl tem, pois, como disse, tudo que ver com a boa compreensão da subjectividade transcendental e do campo da experiência transcendental, e só indirectamente que ver com quaisquer questões litigiosas acerca da natureza do mundo e do seu conhecimento, nas formulações em que, classicamente, as encontramos debatidas na história do pensamento filosófico.

Nas *Ideias*, o capítulo intitulado “Consciência e realidade natural”, que descreve, na segunda secção, a peculiaridade da experiência transcendental, logo após o primeiro capítulo que introduz a *epoche*, está afectado pela ambiguidade de combinar asserções fenomenológicas com outras ainda providas da atitude natural. Daí a dificuldade em apartar os campos e em compreender a novidade do idealismo embrionário das *Ideias*. O parágrafo 33, logo no início da secção, declara que a suspensão da tese do mundo permite “[...] a conquista de uma nova região de ser, até agora não delimitada na sua peculiaridade, que, como toda autêntica região, é uma região de ser individual”.⁸ Os subsequentes parágrafos caracterizam a esfera da consciência como um domínio de ser absoluto (§ 44), indubitável e posto numa tese necessária (§ 46), perante o ser fenoménico, dubitável e contingente do mundo e das realidades transcendentais. Num movimento em crescendo, o célebre parágrafo 49, já no terceiro capítulo, culmina na afirmação de que a consciência pura é um domínio de ser que não seria tocado por uma possível aniquilação do mundo (*Weltvernichtung*), mas a ela subsistiria, embora modificada, como um resíduo não-afectado e não perturbado em seu ser autárquico. Relativamente a este resultado, Husserl usa, para caracterizar a consciência pura que sobrevive à aniquilação do mundo, a expressão que Descartes usara para definir a substância divina: um ser que *nulla ‘re’ indiget ad existendum*. Curiosa e sintomática é a pequena alteração que Husserl faz. Onde Descartes falara de um ser que não carece de nenhuma *outra coisa* para existir (*nulla alia re indigeat ad existendum*), supondo que tal ser poderia ser descrito como uma coisa, *res*, Husserl fala de um ser que não carece de *coisa nenhuma* para existir (*nulla re indiget ad existendum*), subentendendo que a consciência não é, de todo, para ser entendida ao modo de uma coisa, ou seja, de uma *realidade*. Seja voluntária ou proveniente de um lapso, esta emenda da fórmula cartesiana é, contudo, bem significativa do que Husserl tem em mente a propósito da

rung als seiendes Universum gegeben ist, ist vollkommen zweifellos. Ein ganz Anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären.“ Hua V 152-153.

8. “[...] die Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion, die, wie jede echte Region, eine solche individuellen Seins ist.”

determinação do modo de ser da consciência pura.

De facto, tudo isto pode ser lido em registo ontológico: o mundo é, em seu ser, fenoménico (ou seja, dependente de uma mente), incerto e, mesmo sendo dado como existindo, poderia também, sem contradição, ser pensado como não sendo no próprio momento em que se dá. Daí que só a consciência verdadeiramente seja: ela é absoluta, necessária, e, a seu respeito, levantar a possibilidade do seu não-ser no momento em que para si própria está dada como existindo implica uma contradição. Isto sugere que, das coisas que são, só a consciência e seus conteúdos constituem um seguro ponto de partida para a construção de uma ciência certa. Foi essa via a que foi trilhada por Descartes e, mais além, dele, toda a análise empirista da *human mind* segue este percurso, que vai da certeza dos dados de consciência até a conclusão inferencial de um mundo “fora” da consciência. Um “interior” certo, dado na reflexão, perante um mundo “exterior” incerto, obtido dedutivamente a partir dos dados certos – eis a configuração ontológica e epistemológica da questão moderna sobre a consciência.

Seria catastrófico interpretar o idealismo de Husserl em linha com esta leitura ontológica da certeza reflexiva da autoconsciência perante a incerteza inferencial do mundo “fora” da consciência. Desde logo, todas essas formulações, nas *Ideias*, se desenvolvem a partir da distinção de natureza puramente epistemológica entre percepção imanente e percepção transcendente, a qual, desde as *Investigações Lógicas*, Husserl havia substituído à tradicional distinção “interioridade *versus* exterioridade”. Não se trata, pois, de privilegiar um domínio de realidade em detrimento de outro, mas de descrever fenomenologicamente os respectivos modos de doação. De seguida, essas formulações, desenvolvendo-se ainda no terreno da atitude natural, enquanto caracterizações epistémicas do modo de doação dos objectos respectivos, estão disponíveis para uma releitura a partir da atitude transcendental, onde suas implicações ontológicas são sistematicamente neutralizadas. Na verdade, a *epoche*, ao suspender a tese do mundo, desconecta não apenas a posição do mundo dito “exterior”, mas também a posição da esfera da consciência como uma realidade psíquica “interior” acessível em reflexão natural. O que resulta dessa desconexão não é a interioridade certa da consciência, mas a esfera das vivências em unidade indissociável com seus objectos intencionais, tanto imanentes como transcendentais, com seus modos respectivos de doação, mas agora liberada de sua apercepção como realidade mundana. Trata-se da estrutura que Husserl sintetiza na fórmula *ego-cogito-cogitata qua cogitata*. Todo o campo da Fenomenologia é a descrição pura desta estrutura, no quadro da reflexão transcendental. A suspensão da tese do mundo impede, decerto, a consideração dos objectos enquanto tais, que existem independentemente da consciência, e põe entre parênteses os saberes provenientes de todas as ciências positivas que lhes dizem respeito. Mas a suspensão também impe-

de a consideração da consciência como uma esfera de realidade psíquica no mundo, com todas as ciências que lhe dizem respeito, a Psicologia, a Fisiologia, a Biologia, etc. A estrutura *ego-cogito-cogitata* conserva, assim, tudo o que havia anteriormente, mas, agora, essa estrutura é atópica, ela não é mais ponível como uma esfera de realidade no quadro de uma nova tese de ser que, supostamente, suprimiria ou substituiria a anterior, que a *epoche* suspendeu, como a verdade se vem substituir à ilusão. Trata-se, sim, do salto para um domínio todo outro: o da subjectividade transcendental, das vivências purificadas em unidade com seus objectos correlativos, acessível numa correspondente experiência transcendental que, enquanto tal, é, certamente, uma experiência auto-explicitadora da vida de um sujeito, sem que, porém, esse sujeito seja mundanamente *alguém*. Só esta neutralidade ontológica abre o campo da Fenomenologia transcendental.

Husserl dirá, no entanto, que se trata de um domínio apodíctico de *ser* aquilo que a *epoche* por vez primeira descobre. No entanto, e será esse o ponto determinante para bem compreender a especificidade da experiência transcendental, o que interessa à Fenomenologia não é a vida fáctica do *ego* e as concreções de experiência que nessa vida surgem. O que interessa é submeter essa vida fáctica à variação eidética, de modo a obter as verdades puras de essência correspondentes. Assim, a Fenomenologia tem uma base, a vida egológica fáctica purificada, na sua correlação noético-noemática; o seu tema, porém, são as verdades ideais de essência que se obtêm considerando essa vida fáctica como uma possibilidade, entre uma multiplicidade aberta de outras possibilidades submetidas à unidade de um *eidos* enquanto invariante dessa variação. A Fenomenologia transcendental só adquire seu estatuto e seu campo temático quando assere não sobre a vida fáctica de consciência mas antes sobre legalidades puras de essência, que são, elas próprias, indiferentes relativamente à questão da sua realização numa qualquer vida subjectiva concreta. Nas *Meditações Cartesianas*, este ponto é assinalado com nitidez:

A auto-explicação *fenomenológica* que se consuma no meu *ego*, a explicação de todas as suas constituições e de todas as objectividades que são para ele, assume necessariamente a forma metódica de uma auto-explicação apriorística, que ordena os factos no correspondente universo de possibilidades (eidéticas) puras. Ela dirá, portanto, respeito ao meu *ego* fáctico apenas na medida em que ele é uma das possibilidades puras, que se obtêm a partir dele por meio da livre variação de si mesmo em pensamento (variação na ficção); ela vale, com isso, enquanto eidética, para o universo destas minhas possibilidades enquanto *ego* em geral, para as minhas possibilidades de ser outro qualquer [...].⁹

9. „Die in meinem ego sich vollziehende *phänomenologische* Selbstausslegung, die aller seiner Konstitutionen und für es seienden Gegenständlichkeiten, nahm ja notwendig die methodische Gestalt einer apriorischen an, einer die Fakta in das entsprechende Universum purer (eidetischer) Möglichkeiten einordnenden Selbstausslegung. Sie betrifft also mein faktisches ego nur, insofern

Pondo as coisas em conjunto, três pontos são de grande relevância, a fim de bem entender o sentido do idealismo de Husserl enquanto determinação da experiência transcendental.

Primeiro, este idealismo está estreitamente conectado com a esfera da *idealidade*, de tal modo que esta determina em boa parte o sentido em que se fala de “idealismo” a propósito da experiência transcendental: justamente “idealismo” enquanto recondução da facticidade da vida concreta de consciência até o *eidos* e as leis puras de essência em que tal vida se inscreve como uma possibilidade. De facto, Para Husserl objectividade e idealidade implicam-se mutuamente, de modo que erguer a esfera da vida fáctica de consciência até o nível da intuição eidética e das leis de essência, portanto, até o nível da idealidade, decide da validade objectiva do campo da experiência transcendental. Husserl expressara, aliás, essa vinculação pela mesma época num curso sobre ética, quando afirmará que “idealidade e objectividade estão inseparavelmente ligadas.” e que “daí descola, de ambos os lados, a investigação mais alargada sobre os problemas radicais da consciência, sobre os problemas relativos à teoria do conhecimento e à teoria da vontade [...]”¹⁰

Efectivamente, o campo único da Fenomenologia é a vida de consciência dada em atitude natural, de tal modo que sujeito psíquico natural e sujeito transcendental são uma e a mesma vida de consciência. Tudo se joga, então, nas opções teóricas e metodológicas que, a partir dessa vida real, que é minha, abrem o campo da subjectividade e da experiência transcendentais. Enquanto *ego* mundano, tenho consciência reflexiva das minhas vivências em unidade com seus objectos intencionais. Poderei regressar dessa vida até o seu substrato fisiológico e biológico e, daí, até as interacções causais da minha vida orgânica, psicofísica, com o mundo. Esse é o nível de uma Psicologia genética e causal. Poderei, ao invés, abstrair metodicamente desse enlace e descrever apenas a consciência de objecto que se realiza através da vivência intencional, considerando o objecto enquanto correlato e descrevendo o seu modo de doação. Esse é o nível brentiano de uma Psicologia intencional. Mas poderei, a partir deste segundo nível, suspender a aprecepção da própria vivência como evento psí-

es eine der reinen Möglichkeiten ist, die aus ihm durch freies Umdenken (Umfinden) seiner selbst zu gewinnen sind, sie gilt somit als eidetische für das Universum dieser meiner Möglichkeiten als ego überhaupt, meiner Möglichkeiten eines beliebigen Andersseins [...].“ Hua I 117.

10. „Vielleicht, das sich hier wie in der logischen Sphäre zeigen last, das schon die Erwägung der allgemeinsten Ideen von logischer und praktischer Geltung es herauszustellen vermag, das Idealität und Objektivität untrennbar verbunden und somit beide in gleicher Weise nicht preiszugeben sind und das es somit einer speziellen Analyse psychologischer und anthropologischer Theorien nicht bedürfe, wenigstens nicht, um sie zu widerlegen, sondern allenfalls, um die Motive der psychologischen Versuchungen herauszustellen. Von da aus ginge dann beiderseits die Untersuchung weiter zu den radikalen Problemen des Bewusstseins, zu den erkenntnistheoretischen und willenstheoretischen Problemen, die aber hier zunächst noch nicht sichtbar sind.“ Hua XXVIII 33.

quico mundano, pertencente a uma subjectividade humana, e suspender a posição do próprio mundo como realidade omni-envolvente. É justamente isso a *epoche* fenomenológica. O que dela resulta é precisamente *a mesma* vivência com o seu correspondente objecto intencional, só que, agora, ela é a forma pura da consciência de objecto, encerrada sobre si e fornecendo um campo novo que pode ser descrito no seu sentido puro imanente. Sobre esta vivência fáctica purificada, a variação na fantasia conecta essa vivência com outras formas possíveis da sua efectivação, de tal modo que, ao longo dessa variação, se destaca uma unidade que permanece invariante e que se dá como o núcleo essencial da vivência considerada. É justamente esse o *eidos*. Ele não é uma realidade, nem uma facticidade, mas antes uma possibilidade pura, indiferente a ser efectuada ou não num acto concreto de consciência. A Fenomenologia transcendental assevera precisamente sobre esta unidade eidética, descrevendo o seu sentido e as suas conexões legais com outras unidades eidéticas, movendo-se, assim, no campo da simples idealidade. Deste modo, pese embora o sentido de certas afirmações de Husserl, motivadas pela necessidade de sublinhar quão novo é o campo da experiência transcendental, não se trata, verdadeiramente, da descoberta de uma realidade pertencente a uma nova esfera, um ser que se viesse substituir aos que estão dados nas várias esferas (regiões ônticas) da atitude natural. “Ser-*real*” só a vida psíquica mundana. A subjectividade transcendental não é, efectivamente, uma esfera de ser real, mas um campo de idealidade pura, obtido por redução eidética operando sobre a vida de consciência purificada pela *epoche*. Assim, a única realidade que a Fenomenologia conhece é a realidade do mundo dado em atitude natural e a da minha própria vida psicossomática nesse mundo. Nenhuma nova realidade se vem substituir a essas. O ser-transcendental, aberto pelas reduções fenomenológica e eidética, é *esse mesmo ser concreto da minha vida mundana*, só que, agora, liberado quer da apercepção mundana quer da sua facticidade. O que os distingue não é o conteúdo, mas as apercepções e operações redutivas que o exibem ora como consciência *psíquica real*, ora como consciência *pura transcendental*. Nada se modificou, porém, na vida de consciência. Ela permanece concretamente a mesma em todas as suas dimensões. O que se modificou, sim, foi o ponto de vista a partir do qual ela está sendo abordada. Nada mais. Mas isso é, precisamente, *tudo* o que interessa.

O segundo ponto que me parece importante para bem compreender o idealismo de Husserl nas *Ideias* tem que ver com o significado da experiência de pensamento acerca da aniquilação do mundo (*Weltvernichtung*). Falo do parágrafo 49, precisamente um dos que mais controvérsia gerou na recepção dessa obra. Logo no seu início, Husserl escreve:

[...] É perfeitamente pensável que não só em casos singulares a experiência se dissolva em ilusão, por força de algum antagonismo, e que seja ao

contrário do que se passa *de facto*, em que a ilusão revele uma verdade mais profunda e que todo antagonismo em um lugar seja justamente o requerido por contextos mais amplos para a conservação da concordância total; é pensável que, no experienciar, pululem antagonismos irreconciliáveis, não apenas para nós, mas em si mesmos irreconciliáveis, que, de repente, a experiência se mostre rebelde à exigência de manter em concordância as suas posições de coisas, que a sua tessitura perca as firmes ordenações reguladas dos adumbramentos, apreensões e aparições – que já não haja um mundo. [...] Resulta então evidente *que o ser da consciência*, de toda corrente de vivências em geral, *ficaria sem dúvida necessariamente modificado por uma aniquilação do mundo das coisas, mas intacto em sua própria existência*.¹¹

Desde logo, a interpretação desta experiência como expressão de um idealismo metafísico é de todo despropositada. Husserl não está sugerindo que a consciência pura não seria afectada pela catástrofe cósmica de uma aniquilação do mundo real. Como disse atrás, é necessário distinguir as coisas transcendentais, em si próprias independentes da consciência, e a doação dessa transcendência enquanto correlato de uma experiência concordante. É, por isso, necessário distinguir entre os objectos puros e simples, de que a Fenomenologia não fala, e esses mesmos objectos enquanto correlatos intencionais da experiência. Esses últimos não são independentes da consciência, mas dela inteiramente dependentes enquanto imanências intencionais. A aniquilação do mundo não é, portanto, a hipótese de uma conflagração cósmica a que a consciência surpreendentemente resistiria. A consciência é também parte desse mundo, na qualidade de realidade psicofísica, e certamente seria tão aniquilada quanto o resto do mundo o seria. O plano em que se move Husserl é o da *experiência de mundo*, e da posição racional de um mundo transcendente enquanto correlato dessa experiência. Mais ainda, a Fenomenologia, como o dissemos acima, não é a descrição da consciência em sua facticidade, mas a exploração eidética dos tipos puros de experiência. E, nessa exploração, a primeira forma de variação de possibilidades é precisamente o caso em que a forma geral da concordância não se verificaria na experiência consciente. Ou seja, uma forma de experiência que progredisse não de acordo com a concordância e o reforço progressivo das diversas teses de ser, de modo a que houvesse

11. „Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, daß nicht nur im einzelnen sich Erfahrung durch Widerstreit in Schein auflöst, und daß nicht, wie de facto, jeder Schein eine tiefere Wahrheit bekundet und jeder Widerstreit an seiner Stelle gerade das durch weiterumfassende Zusammenhänge für die Erhaltung der gesamten Einstimmigkeit Geforderte ist; es ist denkbar, daß es im Erfahren von unausgleichbaren und nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten wimmelt, daß die Erfahrung mit einem Male sich gegen die Zumutung, ihre Dingsetzungen einstimmig durchzuhalten, widerspenstig zeigt, daß ihr Zusammenhang die festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einbüßt - daß es keine Welt mehr gibt. [...] dann leuchtet es ein, daß das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch keine Vernichtung der Dingwelt zu warnotwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde.“ Hua III-I 103-104.

uma posição racional da objetualidade transcendente e do mundo como seu correlato global, mas, ao invés, de tal modo que a progressão para cada nova experiência viria não confirmar mas antes negar a experiência anterior. Nesta possibilidade pura de essência, nenhum mundo seria *racionalmente* posto como correlato da vida de experiência, mas haveria, no entanto, uma experiência dessa impossibilidade da posição concordante, racional, de um mundo. Essa experiência de não haver mundo seria ainda uma forma de experiência e, por conseguinte, algo que suporia a consciência e o campo da captação reflexiva do seu fluxo de vivências, portanto, todo o domínio da experiência transcendental.

Eis, pois, o sentido em que Husserl pode afirmar que não haveria mundo, ou que o *ego* seria “sem mundo” (*Weltloss*). Não se trata de uma situação *real* em que a consciência fosse a única *realidade existente*. Isso é de todo um contra-senso. Trata-se de uma possibilidade *ideal*, que não pressupõe nada de realmente existente, mas apenas uma lei eidética relativa ao *eidos* puro: “experiência consciente”. O próprio Husserl esclarece o sentido desta “aniquilação” no mesmo parágrafo, quando escreve: “pois esta aniquilação do mundo não quer dizer correlativamente outra coisa senão que em toda corrente de vivências (a corrente total das vivências de um eu plenamente tomada, isto é, sem fim de ambos os lados) ficariam excluídos certos nexos ordenados de experiência e, por conseguinte, certos nexos da razão teorizante que por eles se orientam”.¹² Numa palavra, a aniquilação do mundo é uma forma possível do *eidos* “experiência”, aquele em que o *ego* não se mantém em suas posições racionais. Ela não é, de todo, um acontecimento do mundo real a que a consciência, qual ser *real* absoluto, misteriosamente sobreviveria.

Com isto se liga intimamente o terceiro ponto que queria sublinhar, embora de uma forma breve, pois resulta evidente do que acima foi dito o modo como Husserl põe a questão do idealismo *versus* realismo a propósito da experiência transcendental. Tudo tem que ver com um falseamento desta esfera de idealidade pura e com a interpretação do *ego* como uma *res*, ou seja, da sua posição como uma substância que se determina como realidade existente, da qual outras realidades poderiam ser dedutivamente derivadas. Uma passagem das *Meditações Cartesianas* mostra bem que a rejeição husserliana do realismo tem tudo que ver com o falseamento da esfera de idealidade em que se move toda a experiência transcendental:

Não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso *ego* puro e apodíctico, *tenhamos salvado um pedacinho do mundo*, como se fosse a única coisa inquestionável para o eu que filosofa, e como se se tratasse,

12. „Denn Vernichtung der Welt besagt korrelativ nichts anderes, als daß in jedem Erlebnisstrom (dem voll, also beiderseitig endlos genommenen Gesamtstrom der Erlebnisse eines Ich) gewisse geordnete Erfahrungszusammenhänge und demgemäß auch nach ihnen sich orientierende Zusammenhänge theoretisierender Vernunft ausgeschlossen wären.“ Hua III-1 104.

agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos ao *ego*, de inferir o restante do mundo. Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contra-senso do Realismo transcendental.¹³

Como resulta óbvio destas afirmações, a tese do idealismo tem que ver com a clara compreensão de que o domínio da experiência transcendental se move no plano da idealidade e das possibilidades puras de essência. Ele nada afirma sobre o mundo que é, mas sobre o haver experiência de mundo. O seu ponto de partida é o *ego*, a sua vida fáctica e as leis eidéticas a que essa vida dá acesso. Mas esse ponto de partida pelo *ego* não traduz nenhuma tese metafísica. Ele tem, antes, que ver com o terreno da Fenomenologia: a regressão das coisas de que temos experiência até a experiência dessas coisas e, mais atrás ainda, até as leis eidéticas da experiência enquanto tal, de modo a, a partir do fazer experiência do mundo, se exibam as condições puras de possibilidade (ideais e, portanto, universalmente válidas – “transcendentais”) do fazer experiência de um mundo em geral. Em oposição, o Realismo que Husserl esconjura consiste em interpretar ainda e sempre este domínio de um modo causal, ou seja, falseando de raiz a subjectividade e o campo da experiência transcendental, de um modo tal que passa ao lado dos procedimentos metodológicos pelos quais a teoria pura das condições de possibilidade de uma experiência de mundo se constrói por sobre a facticidade da experiência concreta de uma consciência.

Idealismo transcendental e realismo metafísico

Podemos, agora, dirigir-nos para a pergunta feita em título: É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? Direi o seguinte:

Primeiro, a Filosofia Transcendental descreve como pode haver em geral experiência de um mundo, não deste mundo em particular, mas de qualquer mundo que possa ser dado como mundo actual;

Segundo, a experiência *efectiva* de um mundo actual consiste na restauração da tese da atitude natural, não já de uma forma ingénua, mas enquanto compreendida em sua eficácia e interna possibilidade. Todo o

13. „Im Zusammenhang damit darf es auch keineswegs als selbstverständlich gelten, als ob wir in unserem apodiktischen reinen ego ein kleines E n d e d e r W e l t g e r e t t e t hätten, als das für das philosophierende Ich einzig Unfragliche von der Welt, und daß es nun darauf ankomme, durch recht geleitete Schlußfolgerungen nach den dem ego eingeborenen Prinzipien die übrige Welt hinzuzuerschließen. Leider geht es so bei Descartes, mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das ego zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip, kurzum der Wendung, durch die er zum Vater des widersinnigen transzendentalen Realismus geworden ist.“ Hua I 63.

trabalho da Fenomenologia *transcendental* consiste, na verdade, na dilucidação de como uma experiência de mundo é possível, e essa experiência de mundo, quando explicitada a partir da Fenomenologia, é, em si mesma, um retorno *sapiente* à atitude natural e à sua tese de ser, um regresso que *vê* justamente como e de que modo esta é consumada. Nela, a vida da subjectividade transcendental, enquanto vida que faz experiência de mundo (*welterfahrendes Leben*), volve-se em vida no horizonte do mundo (um *Leben in der Welt*), isto é, em sujeito psicofísico que se aparece sobre um mundo pré-dado que é encontrado de antemão enquanto realidade existente;

Terceiro, este mundo encontrado de antemão como existente dá-se, segundo seu sentido, como um complexo de realidades que não dependem de uma experiência para serem o que são, e relativamente às quais o facto de serem aqui e agora conhecidas sempre aparece como um elemento que lhes é inessencial.

Assim, segundo o seu sentido, a tese da atitude natural em que se efectiva a experiência actual de um mundo, agora explicitada e compreendida pela Fenomenologia transcendental, representa a assunção de um realismo metafísico, não como tese filosófica haurida em debates argumentativos, mas antes como expressão do sentido imanente da actividade constituinte do próprio mundo de que fazemos experiência.

Na esteira do projecto de determinação do “conceito *natural* de mundo”, Husserl não oferece dúvidas quanto à dimensão realista do sentido do mundo dado em atitude natural, que a Fenomenologia *deve* esclarecer. O parágrafo 27 das *Ideias* descreve-o assim:

Estou consciente de um mundo estendido sem fim no espaço e que devém e deveio sem fim no tempo. Estou consciente dele – isso quer dizer desde logo: encontro-o diante de mim imediata e intuitivamente, experimento-o. [...] Não é necessário [que] os objectos se encontrem precisamente *no meu campo de percepção*. Para mim, estão aí objectos reais, como objectos determinados, mais ou menos conhecidos, juntamente com os actualmente percebidos, sem que eles mesmos estejam percebidos, nem sequer intuitivamente presentes. [...] Desta maneira, na consciência desperta, encontro-me a todo momento, e sem poder evitá-lo, referido a um mundo [real] e [sempre] ao mesmo mundo, se bem que mutável segundo o seu teor. Ele está persistentemente para mim “aí diante”, e eu próprio sou membro dele.¹⁴

14. „Ich bin mir einer Welt bewußt, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem : ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. [...] Es ist aber nicht nötig, daß sie, und ebenso sonstige Gegenstände, sich gerade in meinem W a h r n e h m u n g s f e l d e befinden. Für mich da sind wirkliche Objekte, als bestimmte, mehr oder minder bekannte, in eins mit den aktuell wahrgenommenen, ohne daß sie selbst wahrgenommen, ja selbst anschaulich gegenwärtig sind. [...] In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewußtsein allzeit, und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt. Sie ist immerfort für mich „vorhanden „, und ich selbst bin ihr Mitglied.“ Hua III-1 56-58.

Numa palavra: a experiência de mundo é sempre minha, mas o mundo de que tenho experiência é independente da experiência que dele tenho, e isso não por tese teórica, mas porque esse é justamente o sentido como o mundo se me depara enquanto termo da minha experiência. Ele dá-se como um acervo de realidades transcendentais a minha experiência, que estava já antes de meu experienciar, que continuará sendo o que é depois de meu experienciar ter cessado, e que, em sua essência, é independente da sua relação com um fazer-experiência subjectivo. É *isso* que a Fenomenologia transcendental ensina a *compreender* por regresso à actividade em que um mundo *tal* se constitui.

Dir-se-á que esta tese da atitude natural é justamente o que a *epoche* pretende superar, enquanto forma ingénua da experiência, em direcção à subjectividade transcendental e à teoria da constituição? Mas esse é o grande equívoco da interpretação do pensamento de Husserl. A *epoche* não visa superar a tese da atitude natural; visa antes compreender em toda a sua profundidade como ela é possível, ou seja, como pode haver experiência de um mundo e constituição da sua transcendência. A teoria da constituição não é também, por sua vez, a descrição de uma espécie de criação subjectiva; é antes a análise da tessitura de actos e de posições racionais através das quais um objecto nos é dado, e nos é dado na sua transcendência mesma, precisamente, enquanto pertencente não ao fluxo de nossas experiências, mas antes ao mundo. Assim, não há experiência de mundo sem posição da atitude natural. Se esta atitude natural se quer compreender a si própria em sua interna possibilidade, ela deverá suspender-se na sua absolutez ainda ingénua e regredir até o campo de uma teoria eidética do fazer-experiência de mundo e das formas essenciais de constituição objectual. Mas, aí, no quadro da experiência transcendental, move-se no campo de possibilidades puras. Se quisermos progredir até o campo da actualidade, progressão com a qual se fecha o campo de estudo da Fenomenologia e se resolve o seu *problema*, se quisermos fazer *cientificamente* essa progressão, só o podemos fazer pela reposição de um mundo como horizonte omni-englobante de nossa experiência, e de nossa própria vida subjectiva de experiência enquanto realidade interna a esse mundo. Teremos visto, por aí, como é possível, *para nós*, sujeitos transcendentais, que haja algo como um mundo *transcendente*. Teremos, então, perscrutado e esclarecido o que Husserl precisamente designa como o “enigma do mundo” (*Welträtsel*).

Eis como, em minha opinião, o idealismo da experiência transcendental se compatibiliza com um realismo metafísico, desde que este realismo não seja já o realismo ingénuo que absolutiza o mundo e se evade de uma questão transcendental regressiva acerca da *possibilidade* da sua experiência (não da sua existência, ou melhor, apenas da sua existência enquanto *dada*).

Em 1934, Husserl confessara isso mesmo a Émile Baudin:

Nenhum “realista” comum foi alguma vez tão realista e tão concreto como eu, o “idealista” fenomenológico (uma palavra que, por sinal, já nem uso mais). O método da *epoche* fenomenológica e redução pressupõe a existência do mundo, precisamente tal como ele sempre valeu e vale, e nós, refletindo neste método, [...] permanecemos no ter-do-mundo perfeitamente concreto. Mas esta concreção tomamo-la, na atitude fenomenológica, de um modo incomparavelmente mais sério do que aqueles que falam sobre o mundo real, mas que, infelizmente, falam dele, da realidade e da existência, de um modo completamente abstracto. [...] Assim, como as suas questões de tipo novo, abarca, porém, a Fenomenologia tudo o que vale ingênua e pura e simplesmente na ingenuidade da vida pré-científica e científica, todas as obviedades anônimas que formam a “atitude natural”. Nestas, porém, estão todos os autênticos “enigmas do mundo”.¹⁵

15. Husserl a Émile Baudin, 1934, *Briefwechsel*, vol. VII, pp. 16-17: „Kein gewöhnlicher ‚Realist‘ ist je so realistisch und so concret gewesen als ich, der phänomenologische „Idealist“ (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche). Die Methode der phänomenologischen Epoche und Reduction setzt die Existenz der Welt, genau als was sie uns jeweils galt und gilt, voraus, und wir in dieser Methode reflectierend - jeweils ich, der sich Besinnende - sind in der voll concreten Welthabe. Aber Diese Concretion nehmen wir als phänomenologisch Eingestellte unvergleichlich ernster als die über reale Welt Redenden, aber leider ganz abstract über sie und Realität und Existenz Hinredenden. [...] So umspannt die Phänomenologie aber mit ihren neuartigen Fragen auch alles in der Naivität des vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Lebens naiv-schlechthin Geltende, alle die anonymen Selbstverständlichkeiten, die die „natürliche Einstellung“ ausmachen. In diesen aber sind alle echten ‚Welträtsel‘.“

A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)

Pedro Calafate
Universidade de Lisboa

Resumo

Abordamos o pensamento dos mestres das Universidades de Salamanca, Coimbra e Évora do Renascimento que afirmaram a supremacia da Razão da Humanidade sobre a Razão de Estado, da solidariedade sobre o poder e da consciência sobre a vontade, ao mesmo tempo que erigiram a dignidade da pessoa humana como fundamento da comunidade internacional. Mostraremos a atualidade destes autores na formulação de um *jus gentium* verdadeiramente universal e não de um *jus inter gentes* fragmentário, marcado pelos interesses estratégicos dos Estados. Neste quadro, sujeitos do direito internacional serão não apenas os Estados, mas também os indivíduos e os povos fora do quadro das soberanias estatais. Sublinharemos igualmente a atualidade desta escola na afirmação da titularidade coletiva de direitos humanos, na proteção dos direitos dos migrantes indocumentados, na rejeição das imunidades estatais em matéria de direitos humanos e na regulação do princípio de intervenção humanitária.

1. Considerações Preliminares

A publicação em Madrid dos vários volumes do *Corpus Hispanorum de Pace*, dirigida pelo Prof. Luciano Pereña, evidenciou a existência de relações entre as Universidades de Salamanca, Valladolid e Alcalá não menos intensas que as existentes entre Salamanca, Coimbra e Évora.

É hoje um facto que nos fundos da Biblioteca da Universidade de Coimbra se encontram coleções muito ricas de manuscritos dos mestres salmantinos, sendo certo que também à Universidade de Salamanca chegaram muitos manuscritos dos centros universitários portugueses, que circulavam entre os professores e eram lidos e amplamente comentados. Como escreveu Luciano Pereña

“Se na biblioteca universitária de Coimbra é possível encontrar hoje uma das coleções mais ricas dos mestres salmantinos, também entre os fundos espanhóis, procedentes dos colégios maiores de Salamanca, podemos encontrar as mais importantes leituras de Coimbra. Esta comunicação constante de ideias contribuiu para o progresso da escola e para a consolidação da sua unidade doutrinal”¹.

1. Luciano Pereña, “La Escuela de Salamanca y la Duda Indiana”, in *La Ética en la Conquista de América*, CHP, vol. XXV, Madrid., 1984, p. 313.

Mas se Luciano Pereña se refere aqui especificamente à Universidade de Coimbra, cumpre-nos lembrar que também a Universidade de Évora deu um contributo essencial, através dos seus professores, para a unidade, riqueza e progresso da Escola Ibérica da Paz, como fica patente pelos textos de Fernando Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões e Fernando Rebelo.

Em causa estavam os princípios éticos, jurídicos e políticos que deveriam orientar a convivência e relação entre povos de coordenadas culturais e civilizacionais diferentes, sobretudo os europeus, os americanos e os africanos, sem esquecer a rica experiência portuguesa no Oriente, na primeira metade do século XVI. Neste sentido, os professores de Coimbra e Évora fundamentaram de forma muito clara as teses sobre a soberania inicial do povo, considerando o poder político como constitutivo da natureza humana, no quadro do jusnaturalismo escolástico, pois o conceito de natureza, que qualificava o direito, afirmava-se como imperativo de universalidade constitutiva, de inteligibilidade, ordem e racionalidade. A natureza era, assim, a voz interior da razão, comum a todos os homens, apontando para um património originário que fundamentava a unidade substancial do género humano, enraizado na paternidade divina, pois que a lei natural era, no fundo, o brilho do rosto de Deus no coração de todos os homens.

Assim se fundamentava a necessidade de respeitar a legitimidade das soberanias indígenas, ainda que embrionárias, mostrando que o poder político entre os príncipes pagãos, em si mesmo, não era de menor nem de distinta natureza que o poder dos príncipes cristãos, e que as considerações teóricas acerca da fundamentação do poder na razão natural e na natureza social do homem eram válidas para todas as culturas e todas as religiões, pois todos os homens foram criados livres por Deus. Em causa estava, pois, a articulação entre *liberdade do homem* e *bem comum internacional*, com base em princípios e valores comuns ao género humano, emanando tanto do direito natural como do direito das gentes, retomando a antiga tradição da *recta ratio* ciceroniana.²

Então, a legitimidade do poder político, inerente às comunidades humanas, não dependia da fé nem da caridade, assim como não podia considerar-se, à partida, dependente de uma ordem jurídico-política de natureza imperial. Neste contexto, importava fundamentar tanto a tese de que o papa não possuía autoridade temporal ou espiritual sobre os povos estranhos ao mundo cristão (possuindo apenas poder espiritual entre os cristãos, bem como poder indireto sobre os assuntos temporais, em ordem ao fim espiritual), como a de que os imperadores romano-germânicos ou os reis peninsulares não podiam considerar-se senhores do mundo, devendo entender-se tal título, quando invocado, como hipérbole, sinédoque, ou, na pior das hipóteses, como manifestação de arrogância sem base ético-jurídica sustentável.

2. Cícero, *De Republica*, Liv. III, cap. XXII, par. 33.

Nem o papa poderia considerar-se *dominus orbis in temporalibus et spiritualibus*, nem a autoridade imperial se estendia a todos os povos do mundo, tanto do ponto de vista do direito divino, como do direito natural e do direito humano, situando-se, no contexto deste último, a questão fundamental da guerra justa, tema nuclear dos textos que vamos analisar.

O império universal seria considerado ou como um desígnio humana e moralmente impossível, como em Suárez, ou como uma expectativa jurídica com opção preferente (tendo neste caso em conta as doações papais aos reis de Portugal e Espanha), sobretudo as doações de Alexandre VI, em 1493, mais tarde precisadas no Tratado de Tordesilhas, em 1494, por pressão do rei de Portugal. Mesmo nos casos em que o império universal se viria a afirmar, mais tarde, na sua dimensão profética, como em António Vieira, os preceitos da ética e da justiça, que fundamentavam a dignidade de todos os homens e de todos os povos, teriam que ser respeitados, sob pena de *restituição* dos territórios ilegítimamente ocupados ou dos bens espoliados. Em todos os casos, a paz de que o império seria expressão tinha que estar radicada na justiça, caso contrário, seria justa a guerra que contra ele fosse movida.

Na mesma linha se encontrava a discussão sobre a questão da escravatura, tanto na América como em África e no Oriente, a qual encontrava no direito bélico o seu principal título de legitimidade, mostrando-se, sobretudo Fernando Rebelo, à semelhança do seu mestre Luis de Molina³, contrário à legitimidade do comércio de escravos africanos entre a África e a América conduzido pelos portugueses, por não se enquadrar no conceito de guerra justa, nem em nenhum dos demais títulos jurídicos que legitimavam a escravidão, o mesmo podendo dizer-se sobre o comércio de escravos no Japão e na China⁴.

3. “E quanto ao facto de que se deve presumir a referida injustiça de título, tal se prova não só porque esses escravos, as mais das vezes, são reduzidos à escravidão pela guerra: ora, entre os negros não há qualquer preocupação em regulamentar a justiça da guerra, mas o direito deles está inteiramente fundado nas armas, e os que são mais poderosos fazem maiores rapinas de escravos, atacando os adversários de modo imprevisto durante a noite, e até os nossos próprios traficantes francamente reconhecem que as guerras deles com mais verdade se devem denominar latrocínios.”, Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, liv. I, disp. XXXII.

4. “Entre os príncipes japoneses são frequentíssimas as guerras internas e pode com razão duvidar-se da justiça das mesmas, já que entre eles não se constata a preocupação de averiguar se têm ou não a razão e a justiça do seu lado, senão que o mais forte e o que tem maior esperança de vitória ataca os demais pela força das armas, tratando de os submeter; pelo que, isto suposto, julgam justa qualquer guerra [...]. Todavia, ignoro se os mercadores lusitanos, ao comprar servos e escravas japonesas se preocupam em inquirir se foram capturados em guerra justa e, em geral, se a servidão em que se encontram é ou não legítima”, *Ibidem*, tomo I, liv. I, disp. XXXIV.

Quanto à situação na China, diz ainda Luis de Molina: “No que respeita aos escravos chineses que os portugueses comprem e exportam, é ainda maior a dúvida sobre se foram alguma vez reduzidos à servidão por justo título [...], pois consta que nas províncias da China disfrutavam de uma paz perpétua, já que não têm guerra alguma, a não ser com os Tártaros, que distam extraordinaria-

Na verdade, tanto para Luis de Molina como para Fernão Rebelo, todos os homens foram criados livres por Deus, mas essa liberdade poderia ser perdida em caso de aplicação do direito da guerra; da condenação por crimes em aplicação do direito interno; e da venda voluntária da liberdade em situação de extrema necessidade, quer dizer, em caso de miséria extrema que pusesse em causa a preservação da vida⁵. Luis de Molina e Fernando Rebelo, nas suas lições de Évora, referiam ainda um quarto título, herdado do direito romano, à luz do qual o filho de mãe escrava permanecia escravo, no quadro do princípio de que “*o parto segue o ventre*”⁶.

Não estávamos, naturalmente, perante um clamor abolicionista, impensável para a época, mas sim perante autores que se preocuparam em denunciar as graves injustiças praticadas no comércio de escravos entre a África e as Américas, criticando os interesses mesquinhos de um comércio injusto, porque conduzido com o fim do lucro e com desrespeito pelas regras do direito natural e das gentes.

É pois do maior interesse acompanharmos o texto do professor da Universidade de Évora Fernando Rebelo⁷, negando que o proveito da salvação da alma pela evangelização justificasse a escravatura, por não ser aceitável praticar o mal para obter o bem; que as guerras entre os africanos que, em princípio, legitimavam a compra de escravos pelos comerciantes portugueses, não eram justas, mas sim meros latrocínios, por isso que entre os negros as leis da guerra estavam longe de ser respeitadas; que a coroa e os seus ministros eram legal e moralmente responsáveis pela restituição daqueles homens à liberdade, impedindo que fossem submetidos a uma escravidão injusta e barbaramente transportados para a América em condições de extrema desumanidade, onde a maior parte deles perecia; que em caso de guerra justa, tanto os infiéis podiam ser escravos dos cristãos, como

mente do nosso comércio. Consta também que aquelas províncias são riquíssimas e que nunca há entre eles fome que justifique que eles, oprimidos pela necessidade, vendam os seus filhos; Consta também que os juizes na China não condenam ninguém à servidão perpétua [...]. De modo que não parece verificar-se nenhum dos títulos justos que enunciámos para reduzir os Chineses à escravatura”, *Ibidem*, tomo I. Liv. I, disp. XXXIV.

5. Sobre este tema consulte-se o texto da polémica de Manuel da Nóbrega com Quirício Caxa, publicada por Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, século XVI, Lisboa/Rio de Janeiro, 1938, pp. 202 e ss.

6. Diz Molina, sintetizando os vários títulos legítimos de escravatura: “1.º Direito da Guerra [...] comutando-se a pena de morte em servidão perpétua [...]. 2.º Quando alguém é condenado à escravidão por algum delito que, segundo o arbítrio prudente de uma autoridade legítima seja digno de tal pena [...]. 3.º Compra e venda [...], pois o homem é senhor da sua liberdade e, portanto, atendendo apenas ao Direito Natural, pode aliená-la, fazendo-se a si próprio escravo [em estado de necessidade extrema] e além disso, por Direito Natural, os pais podem vender os seus filhos em caso de necessidade extrema [...] e de gravíssima pobreza e miséria, caso contrário será nula a alienação da liberdade [...]. 4.º Condição de nascimento. Com efeito, o que nasce de mãe escrava será escravo, porque “*o parto segue o ventre*” “. Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Cuenca 1593, tomo I, liv. I, disp. XXXII

7. Fernando Rebelo, *Opus de obligationibus justitiae, religionis et caritatis*, Lugudni, 1608

os cristãos dos infiéis, porque o direito das gentes era válido para todos os povos em condições de igualdade; que os escravos, nestas condições, podiam fugir, desde que regressassem à pátria; que a venda consciente e voluntária da liberdade própria só era legalmente válida se suportada por causa razoável...

2. A legitimidade das soberanias indígenas e a origem do poder civil: o imperador não é senhor do mundo.

A relação do tema da origem e natureza do poder civil com a questão mais vasta da guerra deriva da tese de que a infidelidade, a idolatria, os crimes contra a natureza ou a maior rudeza dos outros povos não constituíam título legítimo de guerra e escravatura. Logo, nenhuma destas questões, sobretudo o tema mais vasto da infidelidade, poderia ser invocada para legitimar a guerra movida pelos espanhóis ou pelos portugueses contra as comunidades e povos de além-mar.

A tese essencial era a de que o poder civil dos infiéis e pagãos tinha as mesmas condições de legitimidade que as vigentes entre os príncipes cristãos, razão por que estes não tinham o direito de lho usurpar. Todavia, o poder civil entre os príncipes cristãos era mais perfeito do que entre os pagãos, na mesma medida em que, como ensinava Luis de Molina em Évora, fundado em Tomás de Aquino, a *Graça*, não contrariando a *natureza*, aperfeiçoa-a.⁸

Quando os professores de Coimbra e Évora referem que os povos da América eram verdadeiros senhores, no sentido de jurisdição e posse – a que correspondia o termo “*domínio*” – partem sempre do princípio de que o poder civil, em si mesmo e na sua natureza, tem origem em Deus, como causa primeira e universal, e no povo ou comunidade política, como causa próxima e imediata.

O poder civil tem origem em Deus, como proclamara São Paulo, ao referir que “*não há poder que não venha de Deus*” (Rom 13), todavia, para os nossos escolásticos da Escola Ibérica da Paz, a não ser em casos raros e extraordinários, como verosimilmente terá sucedido com Saul e David, Deus não o transmite diretamente aos reis e príncipes da Terra. Diremos, então, que o poder tem origem em Deus enquanto Ele dá ao homem uma natureza social, devendo concluir-se que quem dá a essência de uma coisa dá aquilo que dela se segue, e como o poder civil se segue necessariamente da natureza social do homem, é nesse sentido que dizemos que tem ori-

8. “A graça e a fé aperfeiçoam a natureza, mas não a contradizem, por isso, se os homens antes de receberem a fé de Cristo eram reis [...] em virtude do poder conferido pela República, que o possui por direito natural, é evidente que ao receberem a fé não perdem de modo algum aquele poder e domínio, ainda que quando pelo seu ingresso na Igreja se submetam ao sumo pontífice.”, Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Op. cit., tomo I, disp. XXIX.

gem divina.

Por isso, S. Paulo não disse “*não há rei que não venha de Deus*”, mas sim “*não há poder que não venha de Deus*”, e embora no Antigo Testamento possamos interpretar o poder temporal de Saul e David como tendo sido transmitido diretamente por Deus, devemos, contudo, concluir que na vida civil os homens não se regem por milagres, nem por casos raros e extraordinários, mas sim pela razão natural.

Ora o que a razão natural dita neste caso é que todas as entidades dotadas de fim próprio devem possuir em si mesmas as faculdades necessárias para o realizar, logo, a comunidade política deve também possuir, *em si própria e na sua natureza*, as faculdades necessárias para realizar o bem comum, que para estes autores define a finalidade do governo, à luz de uma concepção orgânica da sociedade que respeita, ao mesmo tempo, a dignidade absoluta da pessoa humana.

Então, nenhum homem, nenhum senado e nenhum povo recebeu diretamente de Deus poder para dominar outro homem ou outro povo, pois o homem foi criado por Deus naturalmente livre⁹, tendo apenas recebido de Deus, de modo imediato, poder para dominar os animais e os seres inferiores. Neste contexto, a democracia é a forma mais natural¹⁰ de governo – embora não necessariamente a mais perfeita – porque o poder civil radica naturalmente na comunidade, que o pode *transferir* ou *conferir* na base do exercício da sua liberdade natural.

É neste sentido que Francisco Suárez nos diz que tudo o que puder ser referido sobre o poder que têm os homens para ditar leis civis é igualmente válido tanto para cristãos como para gentios e pagãos, sendo certo que se os cristãos podem ser senhores dos pagãos, também estes podem ser senhores dos cristãos, “como homens que são”¹¹, ainda que não possuam uma alma reta, desde que o seu governo não prejudique de forma clara e manifesta o bem espiritual dos súbditos cristãos, pois, nesse caso, seria um governo injusto e tirânico e não poderia ser tolerado. No entanto, o mesmo princípio se aplicava do lado cristão, pois se um príncipe cristão se transformasse em tirano, podia ser destituído à luz do direito de resistência

9. “O homem foi criado por Deus naturalmente livre e cada homem só recebeu imediatamente de Deus poder para dominar os brutos animais e os seres inferiores.” Francisco Suárez, *Defensio Fidei...*, III, *Principatus Politicus*, Coimbra, 1613, II, 11.

10. “A democracia poderia existir sem uma instituição positiva, apenas por instituição ou diminação natural, com a negação apenas de uma instituição nova ou positiva, pois a própria razão natural estabelece que o poder político supremo segue-se naturalmente da comunidade humana perfeita e que, por este mesmo motivo, pertence a toda a comunidade, exceto se for transferido para outro por via de uma nova instituição – porque, à luz da razão, não há lugar para qualquer outra determinação, nem se postula uma outra mais imutável [...]. A comunidade civil perfeita é livre por Direito Natural e não está sujeita a homem algum fora de si, mas detém em si, na verdade, toda ela o poder, o qual é democrático conquanto não mude”, Francisco Suárez, *Defensio Fidei...*, III, *Principatus Politicus*, II, 8.

11. Francisco, Suárez, *Defensio Fidei...*, III, *Principatus Politicus*, IV, 4.

ativa¹².

É o que ensina o Professor da Universidade de Évora Pedro Simões, no seu manuscrito latino sobre a guerra, de 1575

“Se [o príncipe pagão] não oprimir os cristãos, nem governar a república à maneira de um tirano, mas conforme o fim natural, não poderá ser privado do seu domínio, pelo simples facto de não ser cristão nem administrar a república conforme o bem espiritual, e uma vez provado o facto de que ele é o legítimo senhor, nem o Sumo Pontífice nem a Igreja têm jurisdição sobre ele”¹³.

No mesmo sentido se pronunciara Luis de Molina, ao proclamar nas suas lições de Évora que

“Tanto o domínio de jurisdição como o de propriedade são comuns a todo o género humano e o seu fundamento não é a fé nem a caridade”¹⁴.

Então, do ponto de vista da *natureza* e tomadas *em si mesmas*, todas as soberanias têm o mesmo fundamento na razão natural dos homens, assim se conciliando a origem divina do poder com a origem popular imediata.

Por consequência, não tendo o poder civil origem nem na fé nem na caridade, mas sim na razão natural, comum a todos os homens, não perdem os pagãos e gentios esse poder por razões de fé ou de pecado mortal. Logo, o título de infidelidade não pode ser invocado para a ocupação violenta dos territórios dos pagãos e gentios, não justificando nem a guerra nem a escravatura. Como dizia Martín de Ledesma nas suas aulas de Coimbra,

“Os pagãos e os gentios não podem ser privados de domínio com o intuito da fé”¹⁵.

Por outro lado, atendendo à natureza e origem do poder civil, não podia ser invocada a tese de que os imperadores romano-germânicos eram senhores do mundo, como herdeiros que eram dos imperadores romanos, que como tal se proclamavam. Não o eram por direito divino, pois não foi estabelecido por Deus nenhum poder temporal laico que abarcasse o conjunto da humanidade; não o eram por direito natural, pois vimos que por natureza o poder radica nas comunidades políticas formadas pelos homens; não o eram por direito humano, pois nunca houve título de eleição universal, nem guerra justa de um soberano com o mundo inteiro. Por isso, dirá Serafim de Freitas em 1625, em Valladolid, dissertando sobre o

12. Cf. Pedro Calafate, *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência...*, Lisboa, 2012.

13. Pedro Simões, *Annotationes in materiam de bello*, 1575, ms. da Biblioteca Nacional de Portugal, 3858, ff. 301r-320r. Sobre o passo seleccionado: *quaestio* I, f. 305v.

14. Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, livro II, disp. XXVII.

15. Martín de Ledesma, *Secunda Quartae*, Coimbra, 1560, fol. 223 r-v.

“justo império” dos portugueses

“Nenhum imperador, nem de facto nem de direito, tem domínio e jurisdição em todo o mundo”¹⁶.

Logo, os povos do Novo Mundo são legítimos senhores da suas terras e os seus príncipes legítimos governantes dos seus povos, razão por que a integração no império das soberanias indígenas, legitimamente constituídas, deveria resultar de um pacto ou contrato livre e responsável entre as partes, uma vez que não houve motivo patente de guerra dos cristãos contra os ameríndios. E nesse pacto ou livre eleição não podia intervir o medo nem a ignorância, pois nesse caso o pacto seria inválido.

Fernando Pérez, Vice-Reitor da Universidade de Évora, é perentório a este respeito

“Não constitui título legítimo de aquisição de domínio o ato de subjugar os índios por, persuadidos pelos espanhóis, responderem que lhes apraz serem súbditos do rei de Espanha: parece que respondem assim por medo, por a medrosa multidão ver à sua volta homens armados, por serem ignorantes e não saberem o que fazem e talvez nem o que os espanhóis querem deles. Todavia, se sem ignorância e medo, se fizer escolha de um príncipe cristão, com consentimento do príncipe infiel (se o tiverem), a escolha não é inválida ou ilícita. Se o príncipe infiel discordar, essa eleição só pode ser válida se ele for tirano, pois neste caso a república pode repudiá-lo”¹⁷.

Esta formulação corresponde e está em consonância com o que ensinara Francisco de Vitoria em Salamanca:

“Quando os espanhóis chegam às Índias dão a entender aos bárbaros que são enviados pelo rei de Espanha para o seu próprio bem e exortam-nos a que o recebam e aceitem como senhor; e eles respondem que estão de acordo [...]. Mas esse título não é idóneo. Primeiro, porque é evidente que não deveria intervir medo e ignorância que viciam toda e qualquer eleição, e é isso precisamente o que mais se verifica naquelas eleições [...]. Por outro lado, tendo eles os seus próprios governantes e príncipes, não pode o povo, sem causa razoável, aceitar novos chefes em prejuízo dos anteriores, nem podem os chefes índios eleger novo príncipe sem o consentimento do seu povo”¹⁸.

E se por medo atacarem os cristãos, não podem estes utilizar contra eles a plenitude do direito da guerra, pois a agressão poderia ter por base a “*ignorância invencível*”, quer dizer, não vencível por meios próprios, e,

16. Serafim de Freitas, *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, Valladolid, 1625, X, 17.

17. Fernão Pérez, *De bello*, ms. 3299 da Biblioteca Nacional de Portugal, Conimbricæ, 1588, ff. 217v-247v. Sobre o passo selecionado: *op. cit.*, f. 231v.

18. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, Salamanca, 1537, I, 2, 23.

como tinha ensinado Francisco de Vitoria¹⁹ em Salamanca, podia haver guerra justa de ambas as partes, quando era manifesto que de uma parte estava o direito e do outro a ignorância e o medo justificado dos ameríndios, vendo homens de porte desconhecido e mais fortemente armados.

Mas repare-se que mesmo em caso de eleição sem medo e ignorância, ela só seria válida se houvesse prévio acordo entre os príncipes gentios e os seus povos, ou entre os povos gentios e os seus príncipes, remetendo sempre para a tese da soberania inicial do povo e para a fundamentação do poder civil na razão natural e num pacto translativo inicial, o qual, uma vez realizado, não poderia ser anulado pela comunidade por razões de mudança de vontade ou preferência, mas apenas por motivo de tirania manifesta. Nos mesmos termos, não poderiam os reis abdicar, sem causa, da autoridade que a comunidade lhes transmitiu, traindo os termos iniciais do *pacto*.

Já próximo do final do século XVII, em 1694, o Padre António Vieira, a maior figura do pensamento luso-brasileiro do séculos XVII, expressaria de forma eloquente estas concepções sobre a fundamentação jusnaturalista do poder civil, no colégio jesuíta de São Paulo, ao proclamar, contra a vontade dos paulistas e contra o voto dos seus pares, em texto de extraordinária beleza, que

“Assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania e liberdade, tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o cetro”²⁰.

Sendo embora o poder e autoridade dos príncipes cristãos mais perfeito que o dos príncipes gentios e pagãos, em si mesmo e na sua natureza nada os distinguia. Essa foi uma condição para o lançamento das bases da comunidade internacional, melhor dizendo, daquilo que era comum às comunidades políticas formadas pelos homens, de onde emergiam regras e valores universais. E mesmo que as comunidades indígenas, politicamente organizadas, quisessem abdicar da sua liberdade submetendo-se à tirania, não teriam liberdade para contrariar a tal ponto a sua natureza, sendo

19. “Ainda que os Espanhóis pretendam dissipar o temor [dos gentios] e assegurar-lhes que possuem intenções pacíficas, podem aqueles, com certo fundamento, ficar temerosos, vendo homens de estranho porte, armados e muito mais poderosos do que eles. Portanto, se movidos por este temor se unirem para expulsar ou matar os Espanhóis, é certamente lícito que estes se defendam, mas sem se excederem e guardando a moderação de uma justa defesa, sem que possam usar os demais direitos da guerra, como seja, depois de obtida a vitória e com ela a segurança, matá-los, saqueá-los e ocupar as suas cidades [...]. E não há inconveniente de que esta seja considerada guerra justa pelas duas partes, pois que de uma parte está o direito e da outra a ignorância invencível [...]. E importa ter sempre isto em conta, pois são distintos os direitos da guerra contra homens realmente culpados e perversos ou contra inocentes e ignorantes.” *Ibidem*, I 3, 5-7

20. António Vieira, *Voto sobre as Dúvidas dos Moradores de S. Paulo*, 1694.

os príncipes cristãos, em casos destes, obrigados a não aceitar tal pacto ou acordo. Só em caso de necessidade extrema, em aplicação do direito interno para punir um crime, ou em resultado de guerra justa poderiam os homens ver a tal ponto abatida a sua liberdade. E mesmo neste último caso, todos os homens que perdessem a liberdade e fossem reduzidos à escravidão em resultado de uma guerra justa por parte dos vencedores, tinham o direito de fugir, na condição de regressarem à pátria, recuperando, então, a liberdade que anteriormente tinham.

Veja-se a este respeito o magnífico texto de Martín de Azpilcueta, o “Doutor Navarro”, na sua *Relectio c. Novit de Iudiciis*, apresentada à assembleia da Universidade de Coimbra em 1548, que permanece em edição latina:

“Erra a opinião corrente [...], na medida em que pensa que por Direito Divino é necessário que exista uma única soberania laica sobre o mundo inteiro, da mesma maneira que existe uma única soberania eclesiástica. Porque em primeiro lugar tal não se prova por nenhum direito divino sobrenaturalmente dado ou revelado [...]. Em segundo lugar tal não pode concluir-se por nenhuma razão natural [...]. Igualmente erra um grande número que pensa que o imperador dos Romanos é senhor e rei do mundo e da terra porque o imperador Antonino dissera: ‘Eu sou senhor do mundo’ [...], pois não é de presumir que o imperador Antonino de tal modo carecesse de senso que com aquelas palavras significasse a sua convicção de que era senhor da terra inteira, que, nem mesmo dividida ao meio, jamais se submeteu nem a ele nem a nenhum dos seus predecessores.

Conquanto que seja verdade que se todas as cidades da terra e os governantes delas, aos quais interessasse, acordassem em que um só fosse eleito governante, rei ou imperador de todos, seria verdadeiro governante, rei ou imperador aquele a quem a maior parte escolhesse [...], porque é da mesma natureza e espécie o poder com que os reis reinam e o poder com que as mesmas se governam as cidades livres”²¹.

Por outras palavras, as disposições imperiais não poderiam derrogar as providências naturais, e também na instituição do império deveriam ser respeitados o título de eleição e as regras universais do direito referentes aos títulos legítimos de aquisição do poder civil.

2.2 A rudeza dos povos não lhes tolhe a liberdade nem o direito ao domínio de jurisdição e propriedade

Outro aspeto não menos relevante era o da negação do argumento da conquista para a civilização, quer dizer, a tese de que a rudeza dos povos lhes tolhia o direito ao domínio. À luz daquele argumento, no caminho

21. Martín de Azpilcueta, *Relectio c. Novit de Iudiciis*, Coimbra, 1548, p. 98.

unilinear e universalizante da cultura, os povos mais bárbaros poderiam ser submetidos pela guerra aos povos mais sábios e prudentes, com o argumento de que assim seriam beneficiados e edificados. Se assim fosse, e se se considerasse que os ameríndios ou os africanos eram amentes, poderiam os cristãos submetê-los pela guerra, reduzindo-os à escravidão, no quadro do conceito aristotélico de escravidão natural.

Este argumento era também cuidadosamente rebatido pelos nossos mestres de Coimbra e Évora, na sequência dos demais autores da escola de Salamanca.

Por isso, Martín de Ledesma proclamará em 1560, na Universidade de Coimbra

“Ainda que algumas nações sejam rudes ou imbecis, não é lícito fazer-lhes a guerra ou ocupar as suas terras”²².

Por sua vez, nas suas lições de Évora, ensinava Luis de Molina:

“Nem sequer cumpre discutir se é justa causa de guerra submeter uma nação por ser bárbara ou incivilizada e mais disposta para ser governada por outros e educada nos bons costumes do que para reger-se a si mesma. Mesmo quando não faltem autores que afirmem ser esta razão suficiente para submeter todos os brasileiros e os demais habitantes do Novo Mundo, assim como os africanos, reduzindo-os à escravidão, sendo que, como escravos, todos os seus bens passariam para os seus senhores, sendo privados das suas terras. Como já referi, de maneira alguma estamos perante causa suficiente para legitimar a escravidão”²³.

Ao negar esta tese sobre a guerra justa contra os povos mais rudes, seguida de escravidão, não podiam estes autores deixar de enfrentar a tese aristotélica sobre a escravidão natural²⁴, explanada no livro da *Política*, distinguindo-a da escravidão legal. Um dos que enfrentou decisivamente a questão, na escola de Salamanca, foi Domingo de Soto, na sua obra intitulada *De iustitia et iure*, publicada em 1556, sustentando que do texto de Aristóteles apenas podia concluir-se que:

“Podemos repelir pela força e submeter à ordem aqueles que, como feras, andam errantes sem respeito algum pelas leis do pacto, invadindo o que é alheio por onde quer que passem”²⁵.

A interpretação de Soto, mestre de Alcalá e Salamanca, fará escola,

22. Martín de Ledesma, *Secunda Quartae*, Coimbra, 1560, fol. 225v.

23. Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, livro III, disp. CV.

24. “Todos os seres que se diferenciam dos demais tal como a alma se diferencia do corpo e o homem do animal [...] são escravos por natureza, sendo para eles melhor que estejam submetidos a esta classe de mando [...], pois é escravo por natureza aquele que pode ser de outro e o que participa da razão mais para percebê-la do que para possuí-la.” Aristóteles, *Política*, liv. I, 8-10.

25. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, Salamanca, 1556, liv. IV, q. II.

pois a encontramos, com pequenas alterações que não atingem a substância, tanto em Martín de Ledesma como em Fernando Pérez. Ledesma ensinara na Universidade de Coimbra que o que dizia Aristóteles deveria ser entendido a respeito daqueles homens que viviam à maneira das feras, não respeitando as leis do pacto que institui o poder civil: “*Esses tais podem ser submetidos pela força e coagidos a obedecer a alguma ordem, não, porém, todos os homens que são rudes e agrestes*”²⁶.

Já Fernando Pérez, no seu manuscrito latino sobre a guerra, limitará também, de forma drástica, o alcance possível da tese de Aristóteles: “*tal deve entender-se não porque por natureza exista escravidão [...], caso contrário seria lícito obrigar à escravidão homens por sua natureza não menos rudes e boçais que por vezes nascem entre nós*”²⁷.

Esta afirmação do princípio de reciprocidade, fazendo valer para o seio das sociedades cristãs da Europa o que queríamos fazer valer para as sociedades dos outros povos, é um dos princípios sempre presentes na Escola Ibérica da Paz. Aliás, Bartolomé de Las Casas servira-se deste mesmo argumento na sua polémica com Juan Guínés de Sepúlveda, em Valladolid, conferindo-lhe particular brilhantismo, ao lembrar ao Doutor Sepúlveda que no tempo da dominação romana também a gente hispânica era feroz e bárbara, sendo então de lhe perguntar se lhe pareceria bem “*que os romanos fizessem repartição dos hispanos, dando a cada tirano a sua parte, como se fez nas Índias, para que, apoderando-se da prata e do ouro que então havia na Hispânia, percessem todos os nossos avós em suas almas e corpos*”²⁸. Logo, tanto em termos sincrónicos como diacrónicos, as normas que valiam para um povo, deveriam valer para os demais.

Ainda neste domínio, tanto quanto me é dado conhecer, o autor que levou mais longe a crítica a Aristóteles foi o jesuíta espanhol José de Acosta, missionário no México e no Peru, que em Salamanca publicou a obra *De Procuranda Indorum Salute* (1588), e que a dado passo corta com o Estagirita, ao proclamar que o que este escreve na *Política* sobre a escravatura natural em nada nos deveria preocupar, por estar fora da dignidade filosófica

“Não devemos preocupar-nos demasiado com o que Aristóteles escreveu mais por motivos de adulação do que de filosofia”²⁹.

De facto, entende o missionário espanhol que a intenção de Aristóteles fora a de adular Alexandre Magno, que atraído pela ambição de poder quis estender as bandeiras macedónicas a todo o universo. Ora, se levarmos em conta que Acosta era jesuíta e que o aristotelismo escolástico era a matriz do seu pensamento, poderemos mais facilmente avaliar a importân-

26. Martín de Ledesma, *Secunda Quartae*, Coimbra, 1560, fol. 225v.

27. Fernando Pérez, ms 3299 da Biblioteca Nacional de Portugal, Coimbra, 1588, f 228v.

28. Bartolomé de Las Casas, *Controversia com Sepúlveda*, Valladolid, 1551, Réplica 8ª.

29. Joseph de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, Salamanca, 1588, V, 1-2.

cia do passo que aqui deu, ao cortar tão claramente com o mestre.

Portanto, a rudeza dos homens e dos povos não lhes impedia a liberdade nem o domínio de jurisdição e posse, na condição de não viverem como feras ou de não agredirem os demais homens ou povos que respeitam as leis e os pactos. Então, o argumento da superioridade cultural não dava ao imperador título justo de domínio, pois se tal título fosse aceitável, tanto na ordem interna como na ordem internacional, qualquer homem ou qualquer povo poderia julgar-se mais sábio do que os outros, subvertendo-se totalmente a vida social dos homens. Dizia, por isso Melchor Cano, conhecedor da soberba e vaidade humanas e Professor de Salamanca e Alcalá, que “*nenhuma tese seria mais apta para semear a discórdia entre os povos do orbe*”³⁰.

2.3 A punição dos crimes contra o género humano: a proteção dos direitos da pessoa humana

Porém, havia uma linha vermelha, como em toda a ordem jurídica, que caso fosse ultrapassada justificava a intervenção armada contra outros Estados ou povos, uma linha a partir da qual se passava da rudeza para a barbárie, intolerável à luz dos critérios e valores universais do género humano e do bem comum da humanidade. Falamos dos sacrifícios humanos aos ídolos ou da morte de seres humanos inocentes com o exclusivo intuito de serem comidos, qualificados como *crimes contra o género humano*.

Com efeito, qualquer povo, cristão ou gentio, mesmo que não nos ofendesse ou agredisse diretamente nas nossas terras ou nas nossas pessoas, cometia uma agressão insuportável contra nós e contra o conjunto do género humano se violasse o direito à vida e à integridade física de pessoas inocentes, fossem quem fossem, estivessem onde estivessem e tivessem o soberano que tivessem, pois então os seus príncipes não seriam já soberanos, mas tiranos, e à luz do direito de resistência ativa podiam e deviam ser destituídos.

Nestes casos, o sangue dos inocentes era um grito universal de socorro que deveria ser ouvido e impedido pela guerra, se não existissem mais alternativas, em nome da dignidade do género humano e com a legitimidade conferida pela autoridade universal do orbe, o *totus orbis* de Francisco de Vitoria, que transformava cada ser humano em primeiro fundamento da comunidade internacional.

Ensinava, por isso, Vitoria em Salamanca que

“O orbe inteiro, que de certo modo constitui uma única República, tem

30. Melchor Cano, *De Dominio Indorum*, ms da Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648, ff 28-40. Transcrição do manuscrito latino publicada in *Corpus Hiapanorum de Pace*, vol. IX, dir. de Luciano Pereña, pp. 555-581. Sobre a passagem citada: p. 560.

poder para promulgar leis justas e convenientes para todos, como são as leis do Direito das Gentes. Segue-se que pecam mortalmente os que violarem o Direito das Gentes, seja na paz seja na guerra [...]. Não é lícito a um reino particular não querer ater-se ao direito das gentes, pois foi promulgado pela autoridade do orbe inteiro”³¹.

À luz desta autoridade do orbe, virtualmente instituída com base na consciência jurídica universal, o sacrifício de seres humanos inocentes, seja para serem comidos seja para oferenda aos ídolos, deveria ser impedido pelos cristãos por meio da guerra no Novo Mundo ou em qualquer outra parte da Terra. Estas práticas agrediam o género humano como um todo e, nestes termos, tínhamos o dever de as impedir, mas tendo o cuidado de sublinhar que a vitória obtida nesta guerra não nos daria o direito de ocupar os territórios destes povos, reduzindo-os à escravidão e apoderando-nos dos seus bens.

Como sublinhou Heinrisch Rommen³², o *totus orbis* tinha a sustentá-lo a concepção organicista da sociedade e da humanidade que caracterizava a filosofia escolástica de matriz tomista: a sociedade possuía uma essência que era mais do que a soma dos indivíduos, tal como a humanidade consistia em algo mais do que soma dos interesses particulares dos Estados que a compunham, transformando-se assim num todo vivo que, atendendo aos padrões culturais do humanismo católico, tendia a identificar-se com um “*orbis christianus* potencial”, equacionando “a questão fundamental da supra-ordenação e da subordinação”³³.

Mas a par disto, lembra o mesmo H. Rommen, os teóricos escolásticos firmaram um princípio fundamental: o do valor absoluto da pessoa humana, cujo fim era transcendente ao Estado, ou seja, não se esgotava nas relações intraestatais ou interestatais. Então, os indivíduos nunca podiam perder, apesar de membros de um organismo, a sua dignidade moral nem podiam abdicar das prerrogativas essenciais que os definiam como pessoa.

A este respeito escreveu Fernando Pérez

“É contra o direito natural matar inocentes, quer indígenas quer estrangeiros, ou para comê-los ou para sacrificá-los aos ídolos. Pelo que, se se objetar que todos estes bárbaros consentem voluntária e livremente naquele ritual, e não se pratica injustiça contra quem anuí, responde-se [...] que eles não têm por si direito para poderem entregar-se a si ou os seus à morte. Em segundo lugar, responde-se que eles praticam uma gravíssima injustiça, pelo que podem ser vencidos por nós, que fazemos parte do género humano, na sua condição de injustíssimos agressores do género humano”³⁴.

31. Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili*, Salmanticae, 1528, 21.

32. Heinrisch Rommen, *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, trad. espanhola de Valentin Yebra, Madrid, 1951, p. 50.

33. *Ibidem*, p. 50.

34. Fernando Pérez, *Op. cit.*, f. 228v.

Por outro lado, entendia-se também que a noção de proporcionalidade dos meios deveria ser respeitada, por não ser aceitável combater o terror com o terror, causando maiores danos do que os que se pretendiam evitar, de modo a impedir o que hoje chamaríamos “terrorismo de Estado”.

Por isso, também, a guerra movida contra um Estado em defesa dos direitos e da dignidade da pessoa humana não era uma guerra conduzida para recuperar algo nosso, mas para defender os inocentes enquanto pertenciam ao género humano, logo, não era legítimo a quem declarava uma guerra com base neste título, apoderar-se dos bens do adversário, reduzindo esses povos à escravatura em seu proveito.

Não havia, na esfera internacional, em virtude da referida concepção organicista, uma plenitude sem limites da soberania dos Estados, como também não podia considerar-se que, na mesma ordem internacional, a única regra a ter em conta fosse a do interesse próprio.

A ordem jurídica internacional não procedia em exclusivo dos Estados e não estava encerrada nas suas leis, pois, como defendeu Martín de Ledesma, se a guerra fosse conveniente para um Estado, mas prejudicial à Humanidade, ela seria, por isso, manifestamente injusta³⁵.

Assim se lançaram as bases de um princípio de garantia internacional de proteção dos direitos naturais e da dignidade da pessoa humana, postulando que há no mundo dos homens, das sociedades e na vida interna dos Estados um mínimo ético inultrapassável, cujo desrespeito justificava o direito de intervenção humanitária, pela via das armas, embora depois de admoestação e como último recurso. Então, o ser humano possuía um estatuto supranacional que o transformava em primeiro fundamento da comunidade internacional.

O direito das gentes não era o movimento espontâneo das instituições, não se limitando os homens a entender o direito “*tal como é*”, na base de simples juízos constatativos e no quadro de uma intolerável sujeição ao Poder³⁶.

Acima do Poder e da razão de Estado estavam os princípios, a “*recta ratio*”, de origem ciceroniana, a “razão da Humanidade”, a concepção objetiva da justiça que valoriza os princípios fundamentais, não dando guarida à comodidade das posições relativistas, que se refugiaram na diversidade das culturas e na respetiva aceitação voluntária de certas práticas que ofendiam a consciência jurídica universal. Por isso, como diziam os mestres de Salamanca, Coimbra e Évora, mesmo que os índios consentissem nessas práticas, os cristãos não o podiam permitir, por isso que configuravam uma agressão ao género humano e uma quebra dos princípios mais básicos da

35. Martín de Ledesma, *Secunda Quartae*, Conimbricæ, 1560, fol. 316r-v.

36. Michel Villey, *O Direito e os Direitos Humanos*, trad. Maria Galvão, São Paulo, 2007, p. 3.

Paz³⁷, fundada na Justiça.

Afinal, como disse Gabriela Mezzanoti, o instituto da intervenção humanitária, tal como o entendemos no mundo de hoje, constitui a aplicação contemporânea de um paradigma antigo, que se sobrepôs à situação internacional vigente ao longo dos séculos XVII e pelo menos até à Segunda Guerra Mundial, marcada pela consideração dos Estados como principais atores na ordem internacional. Neste *jus ad bellum* contemporâneo, perante as violações ocorridas internamente à soberania dos Estados, em casos de limpezas étnicas, genocídios e outros crimes contra a humanidade que julgávamos já impossíveis, verificou-se “a ascensão do princípio que legitima o uso da força armada para fins de salvaguarda dos direitos humanos de povos oprimidos nos seus próprios Estados.”³⁸

Pois será esse o princípio que aqui veremos largamente enunciado pelos filósofos hispânicos do renascimento, nomeadamente por Fernando Pérez, Pedro Simões e Luis de Molina³⁹ cuja atualidade dá razão às considerações do Prof. António Cançado Trindade, ao sublinhar a importância do eterno retorno do direito natural, bem como a atualidade da posição *principista* dos fundadores do moderno direito das gentes, pensando em Vitoria e em Suárez:

“O ordenamento internacional tradicional, marcado pelo predomínio das soberanias estatais e exclusão dos indivíduos, não foi capaz de evitar [...] as violações maciças dos direitos humanos e as sucessivas atrocidades do nosso século, inclusive as contemporâneas [...]. Tais atrocidades têm despertado a consciência jurídica universal para a necessidade de reconceitualizar as próprias bases do ordenamento internacional”⁴⁰.

Noutro passo, diz o mesmo autor, ex-Presidente da Corte Interamericana de Direitos Humanos e juiz do Tribunal Internacional de Justiça (Haia), pensando na tradição que de Cícero e Tomás de Aquino conduz a Vitoria e a Francisco Suárez:

“Parece-me de todo apropriado resgatar os ensinamentos de um direito pessoal que é o mesmo para todos – não obstante as disparidades de poder – e que situa a solidariedade acima da soberania, e que submete os diferendos ao juízo da ‘recta ratio’. O renascimento – que sustento firmemente – em

37. Cf. Luciano Pereña, «La Intervención de España en América», in Juan de la Peña, *De Bello contra Insulanos*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. IX, Madrid, 1982, p. 74-75.

38. Gabriela Mezzanotti, *Direito, Guerra e Terror*, São Paulo, 2007, p. 89..

39. “É ilícito impedir que os infiéis e quaisquer outros homens cometam pecados que suponham injúria aos inocentes. E se não quiserem abster-se destes crimes, será lícito declarar-lhes guerra por esta causa, nos termos do direito bélico.”, Luis de Molina, *De iustitia et iure*, Op. cit., Tomo I, Liv. III, disp. C

40. Cançado Trindade, António Augusto, “A Emancipação do Ser Humano como Sujeito do Direito Internacional e os Limites da Razão de Estado”, in *A Humanização do Direito Internacional*, Belo Horizonte, 2007, p. 111.

nossos tempos desses ensinamentos clássicos, que ademais propugnam uma ampla concepção da personalidade jurídica internacional (incluindo os seres humanos e a humanidade como um todo), pode certamente ajudar-nos a enfrentar mais adequadamente os problemas com que se defronta o Direito Internacional contemporâneo, movendo rumo a um novo ‘jus gentium’ do século XXI, o Direito Internacional para a humanidade”⁴¹.

2.4 O cumprimento de ordens superiores não escusa os soldados de crimes contra o género humano.

Voltando aos mestres peninsulares, na mesma categoria de crimes contra o género humano, estavam as ações dos soldados na guerra injusta, mesmo quando em obediência estrita a ordens superiores. Ou seja, a invocação de ordens superiores não escusava um soldado ou um súbdito por atos não cobertos pelo direito bélico e contrários ao direito natural, cabendo-lhe, em caso de dúvida manifesta sobre a justiça da guerra, examinar as suas causas. Então, caso concluísse tratar-se de guerra injusta, o soldado, mesmo o de mais baixa condição, era obrigado, no foro externo e no foro interno da consciência, a recusar-se a combater ou a acompanhar o seu rei, porque, como lembrava Fernando Pérez, um soldado não tinha o estatuto de um carrasco, a quem cumpria executar a sentença de um juiz legítimo sobre um réu⁴².

O alcance deste preceito, exigindo de cada soldado ou súbdito a desobediência aos superiores e, mesmo, ao seu rei, por imperativos de consciência, revela-se como uma das traves-mestras da Escola Ibérica da Paz no quadro da afirmação da dignidade da pessoa humana, mesmo nas situações mais extremas e difíceis da guerra e da rígida subordinação hierárquica. Não havia, pois, escusa para a barbárie, tida por ofensa à dignidade do *próximo*. Nestes casos valia a afirmação do apóstolo Pedro: “*Importa mais obedecer a Deus do que aos homens*” (At 5,29).

Este princípio fora já suficientemente acautelado pelos filósofos hispânicos do renascimento, como de forma tão eloquente proclamaram em Évora e Coimbra Pedro Simões, António de São Domingos ou Fernando Pérez, sublinhando todos que o soldado não podia assumir-se como um ser indiferente aos critérios mais elementares da justiça da guerra e que a ignorância grosseira não isentava de culpa, ainda que sob a capa do cumprimento de ordens.

Ao conceder a todos a lei natural, Deus deu a cada homem, como ensinara São Paulo, a capacidade para distinguir o bem do mal, pois “*o que a lei ordena está escrito nos seus corações, dando-lhes testemunho disso os seus*

41. Ibidem, *A Humanização do Direito Internacional*, Belo Horizonte, 2007, p. 16.

42. Cf. Fernando Pérez, *De Bello*, op. cit., f.237.

pensamentos e a sua consciência” (Rm 2, 14-15).

Mas não eram apenas estes textos bíblicos a ecoar no contexto de humanização das ações do soldado, como também o princípio estabelecido por Francisco de Vitoria, à luz do qual “*Não é lobo o homem para o homem, senão homem*”⁴³, ao contrário do que posteriormente declararia o fundador do Estado Leviatã. E em ser “homem”, deveria assumir-se sempre como tal, na sua plenitude, respondendo não só no foro externo da lei como também no foro interno da sua consciência.

Lembra então Fernando Pérez que sendo claros os indícios da injustiça de uma guerra,

“no foro externo os soldados, mesmo os de mais baixa graduação, não devem ser escusados, como tão-pouco no foro íntimo ou sacramental”⁴⁴.

E se a convicção sobre a injustiça da guerra for formulada já depois de iniciadas as hostilidades,

“Todos, quer súbditos quer não súbditos, por maior diligência que primeiro se faça e boa fé com que comecem a combater, são obrigados a desistir da guerra logo que tiverem a certeza de que a guerra é injusta”⁴⁵.

Se assim ensinava Fernando Pérez, em Évora, o mesmo ensinava António de São Domingos em Coimbra. Para o Professor de Coimbra, um soldado não poderia pôr de parte a sua consciência em nome da rigidez hierárquica e da imposição da obediência, porque combater numa guerra que se sabe ser injusta implica matar inocentes, e quem mata um inocente comete pecado mortal. Diz o frade dominicano:

“Todos os soldados, quer súbditos quer não súbditos, se a guerra encerra uma clara injustiça, não podem avançar com o rei para a guerra. E prova-se porque eles veem claramente que não podem ir, logo, se vão, vão contra a consciência, e, por consequência, pecam mortalmente”⁴⁶.

Pedro Simões é igualmente perentório:

“Os argumentos e indícios da injustiça da guerra poderão ser tais e tão manifestos que, se forem ignorados, não escusam os soldados. Estes, pelo contrário, em casos tais, terão de examinar, com diligência, a situação e as causas da guerra”⁴⁷.

Na base destas considerações dos mestres de Coimbra e Évora estava

43. Francisco de Vitoria, *De Indis*, Salamanca, 1537, I, 3, 23,

44. Fernando Pérez, *De Bello*, Op. cit., f. 236.

45. *Ibidem*, f. 237v.

46. António de São Domingos, *De Bello*, ms 552 da Biblioteca Nacional de Portugal, f. 68v.

47. Pedro Simões, *Annotationes in materiam bello*, ms 3858 da Biblioteca Nacional de Portugal, f. 306v.

a *Relectio de Iure Belli* de Francisco de Vitoria, que tinha estabelecido, em 1539, o princípio de que

“Se ao súbdito consta a injustiça da guerra, não lhe é lícito lutar, nem mesmo por mandato do príncipe”⁴⁸.

Nos mesmos termos, tampouco poderá invocar-se cumprimento de ordens superiores, a fim de se isentar de culpa.

2.5 *Jus communicationis e jus commercii*

Entre os títulos legítimos de guerra e ocupação a Escola Ibérica da Paz, na sequência da *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria, deu especial atenção ao direito ao comércio, enquadrado por dois direitos mais amplos, o direito de viajar ou de peregrinar e o *jus amicitiae*, acabando a questão do direito ao comércio por se complexificar, entre nós, no quadro das polémicas sobre o monopólio da navegação para as Índias ocidentais e orientais, na sequência das doações de Alexandre VI e do Tratado de Tordesillas.

Vitoria havia considerado que um dos principais títulos que poderia justificar a guerra contra os índios e a permanência dos espanhóis na América era a licitude do estabelecimento de relações comerciais com os habitantes dessas terras, *desde que as mesmas os não prejudicassem*, considerando tal preceito inscrito no direito das gentes.

De facto, ao sublinhar que esta atividade em nenhum caso poderia ser prejudicial aos nacionais daquelas terras, Vitoria estava a referir-se, naturalmente, não a um comércio predatório, orientado pela cobiça e pela acumulação do lucro *ad infinitum*, mas a uma atividade fundada em padrões éticos, como era aliás exigência das concepções económicas de matriz católica. Veja-se, aliás o caso da obra de Frei João Sobrinho, o *Tratado da Justiça Comutativa*, publicado em Paris em 1496, que define o comércio como “*um certo hábito na vontade, regulado pela inteligência, mediante o qual alguém troca alguma coisa por outra sem fraude usurária, guardando sempre a condição de se observar a igualdade de valor nas coisas trocadas, conforme a recta razão*”⁴⁹. É deste comércio que Vitoria fala.

No fundo, o comércio deveria ser entendido no contexto da amizade natural entre os homens, trazendo aos homens o que eles precisam e garantindo ao mesmo tempo a honesta sustentação do comerciante, em função da qual se determinava o acréscimo do preço, o qual se regulava pela “*igualdade da justiça com as suas circunstâncias*”⁵⁰, entre as quais se con-

48. Francisco de Vitoria, *Relectio de iure belli*, Salamanca, 1539, IV, 1, 6-7.

49. João Sobrinho, *Tratado da Justiça Comutativa*, publicado por Mozes Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas na Idade Média*, Lisboa, 1945, p. 179.

50. *Ibidem*.

siderava o transporte, armazenamento, melhoramentos introduzidos nos produtos e afins. Integrava-se, portanto, numa concepção da economia ao serviço do homem:

“Os príncipes [dos bárbaros] são obrigados, por direito natural, a amar os espanhóis. Logo, não lhes será lícito impedi-los de procurar o seu bem-estar, na condição de que não sejam prejudicados os cidadãos e os naturais do país”⁵¹.

No quadro destes princípios estava também o *direito de viajar ou peregrinar*, por isso que, no princípio do mundo, quando todas as coisas eram comuns, os homens podiam dirigir-se às regiões que entendessem, não tendo tal direito sido revogado pela posterior divisão das coisas.

De facto, para os escolásticos, Deus não dividiu as terras entre os homens e os povos, mas criou-as comuns a todos, logo, o domínio de posse foi introduzido pelo direito humano, sublinhando Vitoria que esta divisão não foi de molde a suprimir aquele primitivo direito, “*pois não foi intenção das gentes impedir, por semelhante divisão, a comunicação e o trato entre os homens*”⁵².

Então, no conceito de “trato entre os homens” estava o direito destes se estabelecerem em territórios alheios e de comerciarem com os naturais deles, desde que os não prejudicassem, pelo que refere o fundador da Escola de Salamanca:

“É lícito aos espanhóis estabelecerem relações comerciais com os bárbaros, desde que tal comércio não seja feito em prejuízo da pátria dos mesmos bárbaros [...], pois parece ser também de direito das gentes que os estrangeiros podem ter relações comerciais, desde que sem prejuízo para os nacionais”⁵³.

Um dos mestres de Salamanca e Alcalá que deu um coloração muito especial a este direito de peregrinar e viajar por territórios alheios, a que estava associado o *jus commercii*, foi Merchor Cano, limitando tais direitos à condição do bem-estar dos naturais dessas terras e ao *jus amicitiae*:

“O primeiro título [legítimo de presença dos espanhóis na América] funda-se no direito natural de sociedade e de comunicação. De facto, foi dado pelo direito das gentes a qualquer <homem> a possibilidade de viajar para onde quisesse, desde que sem injúria ao próximo [...] e o oposto seria desumano. Por isso, se existirem alguns que proibam viajar e atuem com crueldade, incorrem em crime de injúria. Mas se porventura os índios nos fizerem alguma vez esta injúria, tal se deve, por um lado, ao facto de serem pusilânimes, e por outro ao facto de os espanhóis não aparecerem como viajantes, mas como invasores. A não ser que se designe Alexandre Magno como viajante”⁵⁴.

51. Francisco de Vitoria, *De Indis*, I, 3, 2-3.

52. Francisco de Vitoria, *De Indis*, I, 3, I.

53. Op. cit., I, 3, 2-3.

54. Melchor Cano, *De dominio indorum*, ms da Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648, ff. 28-40. Transcri-

O pensamento de Francisco de Vitoria e dos mestres de Salamanca encontra amplo acolhimento entre os autores dos manuscritos que aqui publicamos, tanto em António de São Domingos, como em Pedro Simões e Fernando Pérez.

Diz, então António de S. Domingos

“Faz parte do direito das gentes poder qualquer pessoa viajar por terra alheia e negociar entre quaisquer povos, e também se quer ser cidadão em alguma cidade, contanto isto se faça sem qualquer dano ou simulação e desde que os mesmos não sejam inimigos”⁵⁵.

Sublinha também Pedro Simões que importa respeitar o direito natural de sociedade e comunicação, bem como o direito ao comércio, sempre na condição de daí não haver prejuízo para os nacionais e de o mesmo ser desenvolvido de forma pacífica, considerando justa causa de guerra quaisquer impedimentos violentos a estes direitos.

No entanto, Pedro Simões considera legítimo o monopólio comercial dos portugueses e espanhóis nas Índias ocidentais e orientais, em virtude das doações papais, na medida em que emanavam de justa causa para a proibição do comércio aos demais príncipes nas duas Índias. Invocava-se aqui a teoria do poder indireto do papa em assuntos temporais.

De facto, não tendo o papa poder temporal, tinha no entanto poder sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, podendo, por isso, “proibir aos outros o comércio com as outras nações por causa da religião”⁵⁶.

É a mesma tese que encontramos no manuscrito latino de Manuel Soares, pois entende que sendo o comércio de direito das gentes, pode o papa, com justa causa, atribuir a exclusividade a uns príncipes cristãos em detrimento de outros, atendendo ao fim espiritual:

“O papa pode, sem injustiça contra alguém, recomendar a seu talante, aos príncipes que lhe aprovar, a função da pregação evangélica entre aqueles bárbaros e, por esse motivo, sempre que se fizer mister proibir aos cristãos o citado trato comercial”⁵⁷.

No mesmo sentido vai Pedro Barbosa⁵⁸: o príncipe, com causa justa, pode apartar-se do direito das gentes, considerando a doação papal aos espanhóis e portugueses como causa justa para proibir a navegação e o trato comercial a outros príncipes e povos, na medida em que tinha em vista um direito do papa e da sua Igreja: a pregação universal.

Mais explícito, a este respeito será Frei Serafim de Freitas, no seu livro

ção do manuscrito latino in *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. IX, dir. Luciano Pereña, p. 579.

55. António de São Domingos, Op. cit., f.67v.

56. Pedro Simões, Op. cit.,

57. Manuel Soares, ms 2780 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC), f.374.

58. Pedro Barbosa, ms 2782 da BGUC, n.º 49, f. 371.

sobre o *Justo Império Asiático dos Portugueses*, publicado em Valladolid em 1625, onde dá o quadro explicativo:

“No entanto, competindo ao Supremo Hierarca da Igreja o direito e a obrigação de enviar missionários para as regiões dos infiéis, e devendo as missões para os Índios transportar-se em navios, e carecendo para isso de dinheiro, homens e armas, o que não pode de modo algum sustentar-se sem comércio e lucros dele resultantes, como meios para aquele fim sobrenatural, isto é, o de conseguir a conversão dos infiéis [...], claramente se vê que foi lícito ao Sumo Pontífice conceder somente aos legados por si escolhidos o direito de navegação e comércio, proibindo-o aos demais, para que não perturbassem e impedissem esta conversão e os meios a ela conducentes [...]. Daqui resulta que o rei de Portugal, se não enviar aos infiéis pregadores e ministros do Evangelho, não pode proibir às outras nações cristãs o comércio com eles [...]. É esta só a razão suficiente por que se acha interdito às outras nações esse direito, aliás comum a todas, nos termos do Direito das Gentes”⁵⁹.

3. A crítica da teocracia

Limitado o poder do imperador aos títulos legítimos de aquisição do poder civil, com destaque para a eleição e guerra justa, a que acrescia a herança e doação, colocava-se igualmente a questão do poder e autoridade do papa para doar os domínios dos outros povos e para invocar, contra eles, o braço armado dos príncipes cristãos.

Como já vimos, para os nossos escolásticos de Coimbra e Évora, todo o poder vem de Deus pelo povo, tese que, à partida, contradizia a tradição decretalista da teocracia.

Esta limitação do poder papal, conduzida por jesuítas e dominicanos das Universidades de Salamanca, Alcalá, Valladolid, Évora e Coimbra, exercia-se em plano de vincada adversidade e a este tema se dedica Martín de Azpilcueta na sua referida *Relectio* de Coimbra.

Era o caso, muito citado pelos autores desta Escola, do Bispo de Silves do século XIV, Álvaro Pais, que apoiado no cardeal Henrique Segúcio⁶⁰, sustentava a tese de que o papa era *dominus orbis* no temporal e no espiritual, na qual viria a basear-se uma ética colonial de conquista e subjugação dos gentios da América.

Álvaro Pais, tal como a maioria dos teocratas dos séculos XIV e XV, tinham a seu favor a interpretação mais literal⁶¹ da Extravagante do papa

59. Serafim de Freitas, *De iusto imperio lusitanorum asiatico*, Valladolid, 1625, VII, 8-9.

60. Enricus de Segusio (Hostiensis), *In tertium Decretalium librum commentaria*, cap. 8, n. 14-16.

61. Refiro a interpretação mais literal, pois os adversários da teocracia interpretavam a mesma extravagante de maneira diferente. Sirva de exemplo a *Relectio*, pronunciada por Martín de Azpilcueta em 1548, perante a Assembleia da Universidade de Coimbra, no final do ano lectivo, em

Bonifácio VIII, escrita em 1302, intitulada *Unam sanctam*. Nos termos desta Extravagante podia ler-se que “*quem nega que em poder de Pedro se encontra a espada temporal, não toma em atenção as palavras do Senhor, quando disse: ‘Embainha a espada?’*” e, mais adiante, sublinhava Bonifácio VIII que “*em poder da Igreja encontram-se tanto a espada espiritual como a temporal*”.

Então, para Álvaro Pais, “*o papa tem jurisdição universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais [...] porque assim como há um só Cristo, sacerdote e rei, senhor de todas as coisas, assim também há um só vigário-geral seu na terra e em tudo [...]. O papa é vigário não dum puro homem mas de Deus [...]; logo, também pertencem ao papa a terra e a sua plenitude <porque> Cristo concedeu os direitos dos dois poderes a S. Pedro*”⁶².

A enquadrar esta plenitude do poder papal estava a tese de que o poder político provém de Deus através do papa, pelo que o poder do imperador e dos demais príncipes seculares era-lhes concedido diretamente pelo pontífice romano e não pelo povo, ao contrário do que defendiam Vitoria, Suárez, Molina e os demais autores da Escola Ibérica da Paz.

Já quanto a Henrique de Susa (ou Segúcio), cardeal ostiense, em quem o autor galego se apoiava, sustentava que, com a vinda de Cristo, o poder civil dos infiéis, gentios e pagãos foi-lhes retirado e transferido para a o seu vigário e cabeça da Igreja⁶³, razão por que o domínio de jurisdição e propriedade entre os infiéis era de todo ilegítimo.

Sublinhe-se, no entanto, que um dos pontos culminantes destas concepções teocráticas, no final da idade média, foi a obra de Egídio Romano, intitulada *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*⁶⁴, escrita no início do século XIV, onde defende que foi o poder espiritual que instituiu o poder temporal, razão por que só os reinos que reconhecem o papa como instituidor são legítimos.

Para Egídio, a verdadeira justiça, fundamento do poder político, só existe naquela república cujo fundador e governador é Cristo, mas nada está sob o governo de Cristo se não estiver sob o sumo pontífice que é vigário de Cristo. Logo, os povos que não reconhecem a autoridade do sumo pontífice não são legítimos possuidores dos seus bens nem os seus reis legítimos governantes. Só pelo batismo o homem pode possuir legítimo domínio e por isso os infiéis não são legítimos possuidores.

Foi com base em concepções desta natureza, relativas ao senhorio universal do papa que se fundou uma linha de atuação e expansão impe-

que refere que o papa Bonifácio VIII queria apenas dizer que “o poder laico deve submeter-se ao espiritual quando o interesse das coisas sobrenaturais assim o exigir”, in *Relectio c. Novit de iudiciis*, Conimbricæ, 1548, anot. 3, 54.

62. Álvaro Pais, *De Status et Planctu Ecclesiae*, vol. I, INIC, Lisboa, 1983, pp. 347-45.

63. Enricus de Segusio (Hostiensis), op. cit. cap. 8, n. 14-16.

64. Existe desta obra uma excelente tradução em língua portuguesa: Egídio Romano, *Sobre o Poder Eclesiástico*, trad. L.A. De Boni, Petrópolis, 1989.

rial cujo melhor exemplo foi seguramente o *Requerimiento*, no qual se formalizaram as conclusões da Junta de Valladolid (1513), mandada reunir pelo rei de Espanha, Fernando de Aragão, e que constituiu, para o caso espanhol, “o manifesto da Coroa que os conquistadores deveriam ler aos índios antes da abertura das hostilidades, vindo a transformar-se na fórmula final da nova ideia de justiça colonial”⁶⁵.

Foi o conteúdo deste documento que Francisco de Vitoria rebateu ponto por ponto, seguido pelos seus continuadores dos dois lados da fronteira ibérica.

Entre os termos do *Requerimiento* constava a obrigação dos povos americanos reconhecerem o “senhorio universal do papa” no temporal e no espiritual, ou seja, nas palavras de L. Pereña: “O *Requerimiento* proclamava o senhorio universal do papa, a doação pontifícia das Índias aos reis de Espanha e o mandato que lhes foi imposto para evangelizar e predicar a fé cristã aos habitantes das terras descobertas e a descobrir. Em virtude destes títulos – senhorio universal do papa, delegação política, única e exclusiva, em favor da monarquia espanhola e direito a evangelizar e predicar a fé católica – o imperador deveria ser reconhecido como soberano sobre os reis e caciques das Índias”⁶⁶.

Mas todos os textos que aqui analisamos defendem uma tese diferente: o papa não é senhor do mundo e não pode dar aos reis peninsulares os territórios dos outros povos que nunca pertenceram aos cristãos, nem transferir para os Cristãos as suas soberanias; o poder civil vem de Deus através do povo e não através do papa; com a vinda de Cristo e a fundação da igreja, o poder civil não passou para as mãos do papa e dos cristãos; Cristo foi rei temporal mas de tal modo que a ninguém tirou o que lhe pertencia e não deu a Pedro as duas espadas; o papa apenas tem poder temporal direto sobre os territórios da Igreja; o papa nem sequer tem poder espiritual sobre todos os povos do mundo, mas apenas sobre os povos que pertencem ao redil da Igreja; em relação aos homens e povos que ainda não aceitaram a fé pela via do batismo apenas lhe assiste o direito de lhes anunciar pacificamente o Evangelho e apenas possui a jurisdição necessária para invocar o auxílio da espada temporal dos príncipes cristãos, a fim de remover os obstáculos que se interpuserem a este direito; o papa não possui autoridade para mover a guerra a quaisquer povos invocando o título de infidelidade ou o castigo dos pecados da idolatria e de pecados contra a natureza; o papa não possui poder temporal, mas possui poder indireto sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, podendo, à luz desse direito, doar o monopólio da navegação e comércio aos legados por ele escolhidos como meios que são para o fim espiritual da pregação e evangelização.

A todos estes autores, sem exceção, impunha-se a pergunta de S. Pau-

65. Luciano Pereña, *La Idea de Justicia en la Conquista de América*, Madrid, 1992, p. 35.

66. *Ibidem*. pp. 35 e 36

lo, na 1ª Epístola aos Coríntios: “*Porventura compete-me a mim julgar os que estão de fora?*” (1Cor 5, 12). São Paulo aceitava o direito dos cristãos castigarem os cristãos, mas negava-lhes, como a si próprio, autoridade para castigarem “*os que estão de fora*”, deixando a Deus tal juízo.

Esta era a pedra angular da Escola Ibérica da Paz que, com Vitoria⁶⁷ e Soto⁶⁸ em Salamanca, Molina⁶⁹ e Fernando Rebelo⁷⁰ em Évora, Suárez⁷¹ e Navarro⁷² em Coimbra, limitavam o poder da cabeça da Igreja em que todos comungavam, em nome da liberdade natural dos homens e das comunidades por eles constituídas, repugnando-lhes que o Deus da paz e do perdão mandasse mover a guerra entre os que O não adoravam, derramando o sangue dos seus filhos.

E quanto ao direito e dever de predicar o Evangelho a toda a criatura, cumprindo o mandato divino, disse também o Divino Legislador que enviava os seus apóstolos como ovelhas entre lobos e não como lobos entre ovelhas.

Não significava isto que os pregadores se não fizessem acompanhar de soldados defensores, quando tal se revelasse necessário para sua defesa e conservação da fé entre os que aceitassem livremente o batismo, mas como disse o Professor da Universidade do México Alonso de Veracruz, em 1553:

67. Diz Francisco de Vitória: “O Papa não tem poder espiritual sobre os infiéis como atestam as citadas palavras de S. Paulo (1 ad Cor. 5, 12-13) “Como posso julgar os que estão de fora?” “ *Relectio de Indis*, I, 2, 7-9.

68. “Ainda que nos vissemos constituídos em juizes do orbe, não devíamos castigar pecado algum dos infiéis, mas predicar-lhes o perdão de todos eles; mas nunca nos seria concedido um tal poder, pois não tem sentido um poder que não pode exercer-se [...] pois contra os pagãos idólatras não podemos fazer uso da força [...] e em favor desta opinião cita Santo Agostinho, no sentido que já foi por nós exposto, o texto de S. Paulo: “Como posso julgar os que estão de fora?” “ Domingo de Soto, *Relecciones y Opusculos*, vol. I, Introdução e tradução de Jaime Prats, Ed. San Esteban, Salamanca, 1995, pp. 245-247.

69. Na sua monumental obra *De Iustitia et Iure*, em que compendia as suas lições na Universidade de Évora, escreve Luis de Molina: “O papa não tem maior poder nas coisas temporais do que nas espirituais, por isso, não tem nenhum poder espiritual sobre os infiéis, pois disse S. Paulo “Como posso julgar os que estão de fora?” “ *Libro Primero de la Justicia*, trad. castelhana Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1946, p. 435.

70. Diz Fernando Rebelo, citando Vitoria e Martín de Azpilcueta, no seu manuscrito sobre o direito da guerra: “[o papa] não tem nenhum poder quanto a estes que não são cristãos, porque se encontram completamente fora da Igreja, como é evidente na 1.ª *Carta aos Coríntios*, 5.º capítulo, Fernando Rebelo, *De bello*, ms. 2565 da Biblioteca Nacional de Portugal, fol. 304.

71. “Por si, a Igreja não tem jurisdição sobre os reis infiéis, nos termos da afirmação de São Paulo “Como posso julgar os que estão de fora?”. Por isso, não pode obrigá-los à conversão nem castigá-los por pecado de infidelidade ou privá-los dos seus domínios.” Francisco Suárez, *Principatus Politicus* IV 8, 9, ed. crítica de E. Elorduy e Luciano Pereña, Corpus Hispanorum de Pace, vol. II, Madrid, 1965, p. 52.

72. “Erra Álvaro Pais quando no livro *Status et Planctus Ecclesiae* amplia o poder do papa aos pagãos e idólatras, sobre os quais não tem nenhuma jurisdição.”, Martín de Azpilcueta, *Relectio C. Novit. De Iudiciis*, in «*Operum*» t. 2, p. 98a, nº 21.

*“Se isto puder ser feito sem privar os infiéis do seu domínio e sem privá-los das suas terras e campos, não seria de modo algum lícito o envio de tais soldados”*⁷³.

No entanto, caso os infiéis fossem hostis aos cristãos e impedissem a pregação pela força, poderiam lícitamente ser castigados por via da guerra, se necessário até à privação do domínio. Também nos casos em que existisse a certeza moral de que a conservação da fé entre os que a receberam de livre vontade não seria possível sem soldados cristãos que os defendessem, seria lícito dar aos convertidos um príncipe cristão, libertando os novos cristãos da sujeição ao anterior príncipe pagão. Mas como era comum na doutrina sobre a guerra, tal privação de domínio teria que ser feita com a *intenção* de remover os obstáculos à evangelização e conservação da fé entre os que a receberam e não por sede de poder ou cobiça.

No entanto, havia várias limitações. A primeira fora já enunciada por Francisco de Vitoria, lembrando que nem tudo o que é lícito é conveniente, por causa do escândalo que a violência gera, sendo verosímil e provável esperar que o emprego da força, mesmo que lícita, poderia nestes casos ser prejudicial à pregação, acabando por gerar não só o ódio dos vencidos, como também injustiças e rapinas praticadas em nome de Cristo. Diz então Vitoria: *“Temo que tenhamos ido além do que o direito e a moral permitiam”*⁷⁴.

Outra prevenção é a que vemos aqui enunciada por Francisco Suárez: a de que nos casos em que for toda a República a rejeitar a pregação aos enviados da Igreja, não se lhe pode mover a guerra, pois a mesma só seria legítima se esse obstáculo fosse representado apenas por uma parte dessa República, podendo então os cristãos presumir que a outra parte estaria receptível à pregação.

Mas o texto mais relevante neste domínio é o de António de São Domingos, um dos primeiros que, mesmo contra o fundador da Escola, Francisco de Vitoria e os seus discípulos de Salamanca, pôs em causa a legitimidade deste título de guerra, com um argumento assinalável.

De facto, este direito concedido por Cristo aos apóstolos não era um direito *completamente* natural, no sentido em que não radicava estritamente na razão natural comum a todos os homens. Francisco Suárez, aliás, explicitara-o bem, em texto escrito durante a sua permanência no Colégio Romano, ao considerar que *“este direito não é completamente natural, de certa forma é sobrenatural, e basta que assumamos a revelação e a doutrina que acolhemos, para podermos justificar de maneira suficiente o nosso direito, demonstrando também que é consentâneo à razão, assim como necessário à salvação da alma. Isto nenhuma outra seita nos pode demonstrar e é algo que para nós é evidente.”*⁷⁵

73. Alonso de Veracruz, *De Iusto Bello contra Indos* (1553-54) *Quaestio IV, Undecima Conclusio*.

74. Francisco de Vitoria, *De Indis*, Op. cit., I, 3, 11-12.

75. Francisco Suárez, *De mediis quibus infideles possint licite ab hominibus ad fidem adducit*, Roma, Universidade Gregoriana, ms. 452, ff. 365-370, quaestio 4^a.

Para nós poderia ser evidente, mas não o era para os gentios. De facto, Frei António de São Domingos põe diretamente em causa esse direito da Igreja, porque não era possível provar aos gentios, em termos estritamente naturais, que possuíamos tal direito, e como era com base na razão natural que primeiro comunicávamos com esses povos, não podíamos mover-lhes guerra com base em argumentos que, sendo “*consentâneos à razão*”, como dizia Suárez, não eram, porém, *completamente* naturais. Ou seja, os gentios tinham direito a não se deixarem convencer pelos argumentos dos cristãos, estabelecendo-se assim o direito da guerra em plano estritamente racional.

Em conclusão, pesassem embora algumas divergências doutrinárias, as naus que saíam da Hispânia, em tempos próximos e rotas distintas, deviam levar Cristo ao coração de todos os homens, convidando-os a que ouvissem a sua voz, como se lia em Mateus: “*Ide, pois, ensinai todas as nações*” (Mt 28, 19,20), porém, acima de tudo, importava respeitar a vontade do Divino Legislador: “*Farás o que é justo de maneira justa*” (Dt 16,20), não sendo legítimo fazer o mal para obter o bem. E caso nos não quisessem receber, não havia motivo para os subjugar, pois Cristo ensinara aos apóstolos que “*Se não vos quiserem receber, ao sair de suas casas, sacudi o pó dos pés*” (Mt 10), ecoando então as palavras sempre citadas de São Paulo, em todos os textos e postilas destes mestres peninsulares: “*Porventura compete-me a mim julgar os que estão de fora?*» (1 Cor 5).

Não estávamos, portanto, num contexto de puro relativismo, mas de prévia opção pela verdade e consequente formulação de uma hierarquia de valores, mas por isso mesmo se dignifica e valoriza o esforço destes homens para viverem a sua verdade sem procurarem vergar os outros, respeitando a liberdade e dignidade que essencialmente definia cada homem, queridas e conferidas por Deus, no momento da criação. Era essa a primeira condição da justiça e da paz que sobre ela se ergueria.

Vale então a pena terminar estas linhas com a pergunta colocada aos seus alunos pelo catedrático Domingo de Soto, na Universidade de Salamanca em 1535, perante os relatos de ocupação do Novo Mundo pela força das armas:

“*Com que direito retemos o império ultramarino recentemente descoberto? Na verdade, não sei*”⁷⁶.

76. Domingo de Soto, *Relectio Sapientissimi Magistri Fratris Dominici de Soto... de Dominio*, Salamanca, 1535, 34,5.

A Deliberação em Aristóteles

Reinaldo Sampaio Pereira
Universidade Estadual Paulista

Resumo

O que pretendemos, neste artigo, é tratar de uma controversa passagem da filosofia aristotélica que se encontra no capítulo 2 do livro III da *Ética a Nicômaco* (em 1111b27), segundo a qual o desejo diz respeito sobretudo a fins; a escolha, a meios. Tal passagem, a qual não é estranha ao conjunto dos dez livros da *Ética a Nicômaco*, pode gerar certo desconforto no exame da proposta ética aristotélica. Qual seja esse desconforto: uma vez que o agente moral não pode escolher fins, não haveria, na proposta ética aristotélica, uma vontade enquanto instância ativa que escolhe fins. Durante toda a vida do agente moral, os fins seriam postos pelo seu desejo e não resultantes de uma vontade sua. Mesmo o fim último, a vida feliz, não seria objeto de uma vontade do agente moral. Nossa intenção, neste artigo, é examinar um certo contexto a partir do qual seria possível ler a passagem em questão de modo a atenuar uma leitura segundo a qual as escolhas do agente moral, de certo modo, não diriam respeito propriamente a fins, mas teriam a função meramente instrumental de possibilitar que os fins possam ser alcançados.

Abstract

In this paper we intend to address a controversial passage of the aristotelian philosophy which is found in the second chapter of the third book of *Nicomachean Ethics* (in 1111b27), according to which the desire relates mainly to ends; the choice relates to means. This passage which is not strange to the ten books of the *Nicomachean Ethics*, can cause some discomfort in the examination of the aristotelian ethics proposal. This discomfort is: since the moral agent can't choose the ends, there wouldn't be, in the aristotelian ethics proposal, a volition as an active something that chooses ends. Throughout all the life of the moral agent, the ends would be put by his/her desire and they wouldn't result of his/her volition. Even the ultimate end, a happy life, wouldn't be the object of a volition of the moral agent. Our intention in this paper is to examine a certain context from which it would be possible to read the mentioned passage in order to mitigate a reading according to which the choices of the moral agent somehow would not exactly be concerned to ends, but they would have the one instrumental function to enable the ends to be reached.

Necessidade da deliberação no modelo ético aristotélico:

Com o propósito de apresentar um certo contexto no qual figura o problema acima apontado: consideremos primeiramente que, na proposta ética aristotélica, como não poderia ser diferente, há um *telos*, um fim último a ser buscado pelo agente moral. A possibilidade de alcançar tal fim é condicionada à possibilidade do agente moral agir virtuosamente, agir mo-

ralmente bem. Como procuraremos examinar neste artigo: para o agente moral poder agir moralmente bem, faz-se necessário a ele deliberar bem, para então poder fazer boas escolhas para poder agir moralmente bem. Sendo assim, a deliberação e a escolha apresentam-se, na filosofia prática aristotélica, como condições necessárias (ainda que não suficientes) para o agente moral conseguir alcançar o fim por ele visado, qual seja, uma vida feliz. Examinemos, então, como a deliberação e a escolha são necessárias no modelo ético aristotélico.

Se Aristóteles estivesse propondo um modelo ético segundo o qual a orientação do agente moral acerca de como ele deve agir fosse dada de modo incondicional por um conjunto de princípios éticos, não haveria a necessidade do agente moral deliberar sobre, dentre as ações possíveis em cada contexto, qual a que se apresentaria como moralmente boa, como virtuosa. Em um tal modelo ético, a deliberação seria desnecessária para o agente moral escolher as boas ações, pois, se, em tal modelo ético, há princípios reguladores das ações moralmente boas (como não matar ou não roubar), e se tais princípios são incondicionais, então é forçoso que o agente moral, se ele quiser agir bem (independentemente do contexto no qual a sua ação deverá ocorrer), ele aja de acordo com tais princípios, sem a necessidade de cálculos sobre como deveria ser a sua ação em um certo contexto particular.

Se considerarmos um outro modelo ético, um modelo intelectualista no qual o agente moral saberia como agir bem a partir do conhecimento acerca do que é o bem, sendo suficiente o conhecimento de como agir bem para o agente moral poder realizar boas ações, então a deliberação acerca de como agir bem também não faria sentido, uma vez que a detecção da boa ação não seria resultante de cálculo, mas a ela se chegaria pelo mesmo modo através do qual se chega ao conhecimento.

A proposta ética aristotélica, então, necessariamente distingue-se de propostas que implicam ou 1) princípios incondicionais orientadores das boas ações dos agentes morais; ou 2) uma razão cuja capacidade para orientar as ações do agente moral seria dada pelo conhecimento. Neste caso, seguir-se-ia a inaceitável inferência, em Aristóteles: seria possível àquele que conhece como deverá agir (para agir bem) ensinar os demais agentes morais acerca de como deveriam agir (para agirem bem). Ambas essas propostas éticas (as quais distinguem-se da proposta aristotélica) conduzem à esterilidade da função da deliberação para as escolhas das boas ações do agente moral. O modelo ético aristotélico pressupõe a deliberação do agente moral para que ele possa detectar e, conseqüentemente, escolher as boas ações, pois pressupõe certo relativismo concernente à ação que seria moralmente boa (dentre as ações possíveis de serem realizadas pelo agente moral em cada contexto). Não um relativismo subjetivo, segundo o qual a determinação da ação moralmente boa, para cada agente moral,

dependeria do que cada um considera moralmente bom. O relativismo proposto por Aristóteles é, de um certo modo, objetivo. Nesse sentido, se todos fossem capazes de avaliar bem se uma ação de um agente 'x' em um certo contexto é ou não moralmente boa, todos avaliariam tal ação de modo bastante similar. As ações são ou não moralmente boas independentemente de quem as está avaliando. Não obstante as ações dos agentes morais serem boas ou más objetivamente, elas variam caso a caso, contexto a contexto. Há, no modelo ético aristotélico, uma certa flutuação na determinação do que seriam as ações moralmente boas. É justamente tal flutuação que impossibilita haver um corpo de regras determinando, para todos os agentes morais em todos os contextos, o que eles devem ou não devem fazer. Para saber, caso a caso, se a ação será ou não moralmente boa, é preciso avaliar a ação do agente moral no contexto em que ela está inserida. É aqui que a deliberação vai assumir papel relevante na ética aristotélica. A deliberação sobre como o agente moral deve agir o possibilita escolher de modo não accidental qual ação, em cada caso, apresenta-se como boa, como virtuosa, sendo as demais consideradas viciosas. Ainda que não se apresente como suficiente o bem deliberar para que se possa agir moralmente bem, a boa deliberação se apresenta, no modelo ético aristotélico, como condição necessária para o agente moral poder agir bem.

Primeiro sentido segundo o qual a escolha diz respeito a fins:

A deliberação realizada pela razão prática do agente moral, como não poderia ser diferente no modelo teleológico aristotélico, é a partir de fins. Sem um fim posto não há a causa orientadora da deliberação do agente moral. Assim como ocorre em relação à deliberação, as escolhas deliberadas também são de meios para atender a fins. Como sustenta Aristóteles na célebre passagem do capítulo 2 do livro III da *EN* (1111b27): «a escolha é sobretudo dos meios; o desejo, dos fins» (*Eti d'hé men boulesis tou telous esti mallon, hé de proairesis tón pros to telos...*). Aqui reside uma das dificuldades interpretativas da ética aristotélica. Aristóteles estaria sugerindo que a capacidade de escolha do agente moral seria restrita a meios? Sendo assim, como seria possível, na proposta ética aristotélica, atribuir vontade ao agente moral? Ainda que a razão prática do agente moral tenha grande importância para a realização das boas escolhas de como ele deve agir para agir moralmente bem, essa razão prática seria uma razão meramente instrumental, capaz de calcular as condições necessárias para a realização das ações que possibilitam alcançar os fins postos pelo desejo, mas não de escolher os próprios fins? Examinemos mais de perto tais problemas.

Observemos primeiramente que o cálculo sobre quais ações devem ser realizadas para atender certos fins pode ser simples, direto, como: se

se quer agir bem em determinado contexto, é preciso calcular qual ação ou ações são necessárias para tal. Mas um fim a ser alcançado pode exigir cálculos complexos de meios para tal. Há fins que, para serem alcançados, pressupõem outros fins em uma cadeia de fins. Pode haver, na ética aristotélica, estreita relação entre pôr fins e escolher meios. A formulação 'x' como meio para um fim 'y' parece simplificar uma relação que aparenta ser complexa em Aristóteles. Segundo uma relação simplificada entre meios e fins: se beber água é condição necessária para matar a sede, beber água pode ser considerado meio para matar a sede. Uma separação bem delineada entre meios e fins de modo a, nessa relação, um meio ser, sob todos os aspectos, distinto de um fim, não parece dar conta da complexa relação entre meios e fins na *Ética a Nicômaco*. Há um complicador nessa relação entre meios e fins: quando consideradas as cadeias causais das ações, nada é apenas meio ou apenas fim (exceto o fim último). Deste modo, a mencionada afirmação (do segundo capítulo do livro III da *Ética a Nicômaco*) segundo a qual o desejo diz respeito a fins, a escolha, a meios, de certo modo necessita ser relativizada, considerando que há meios que são também fins, e, portanto, há fins que são escolhidos pelo agente, ainda que (de certa perspectiva da relação meios-fins) eles sejam escolhidos enquanto meios.

Não estamos, com isso, sugerindo que, em Aristóteles, o agente moral pode escolher entre um fim 'x' ou um fim 'não x', escolher, por exemplo, ter ou não ter saúde. Mas a escolha, não podendo ser do fim assim como se escolhe 'x' ou 'não x', daí não se segue que ela não guarde estreita relação com o fim, que não haja certa participação da escolha no fim alcançado. Em Aristóteles, não há escolha sem fim alcançável, assim como não faz sentido deliberar sobre aquilo que não poder vir a ser realizado, que não poder vir a ser escolhido. Nesse sentido, Aristóteles distingue a escolha do desejo. É possível ao agente moral desejar algo que não esteja ao seu alcance, mas não escolhê-lo. Por exemplo: não se pode escolher que chova amanhã, se não houver a possibilidade de fazer algo para chover, muito embora seja possível desejar que chova amanhã. Se não há a possibilidade de que algo se realize, é possível desejá-lo, mas não escolhê-lo. De certo modo semelhante sob alguns aspectos: um jogador de futebol pode desejar que o time no qual joga ganhe um campeonato, mas não lhe sendo possível escolher ganhá-lo, uma vez que não se encontra imediatamente ao seu alcance ganhar ou não o campeonato. Muito embora haja certa semelhança entre os dois casos mencionados, o segundo caso de impossibilidade de escolha é distinto, de certo modo, do caso anterior, pois se, no caso anterior, nada era possível fazer para chover no dia seguinte, neste segundo caso, o jogador de futebol pode, em alguma medida, contribuir para que o seu time vença o campeonato, ainda que vencê-lo não seja objeto de escolha, uma vez que não está imediatamente ao seu alcance vencê-lo ou não.

Há, em relação a haver ou não a possibilidade de escolha para um agente moral, três casos a levar em conta (considerando o objeto da escolha estar ou não ao alcance daquele que escolhe):

1) quando o fim desejado não está ao alcance daquele que escolhe, como no caso em que nada é possível fazer para que chova no dia seguinte, não sendo possível escolher que venha ou não chover, nem mesmo escolher realizar uma série de ações para que chova no dia seguinte. Neste caso, não há, em absoluto, a possibilidade de escolha do agente moral;

2) Em um segundo caso: quando o fim desejado não está imediatamente ao alcance daquele que escolhe, mas estão ao seu alcance ações que podem conduzir ao fim desejado, ainda que este não possa ser escolhido imediatamente;

3) Quando o fim desejado é alcançável imediatamente com a ação resultante de escolha, como beber água ao sentir sede, se não houver nenhum impedimento externo.

O significado que Aristóteles parece conferir à escolha na mencionada passagem do capítulo dois do livro III da *EN* (1111b27) é o do segundo caso, qual seja: o fim desejado estaria ao alcance do agente moral, muito embora não podendo ser alcançado imediatamente por uma ação resultante de escolha (como ocorre no terceiro caso), mas dependeria de ações intermediárias passíveis de serem escolhidas que poderiam conduzir ao fim desejado. Alguém que possui um organismo debilitado por conta de uma vida desregrada, por conta de excessos em relação à comida e à bebida, não pode escolher que o seu organismo, repentinamente, seja fortalecido e se torne saudável. Tal escolha não está ao seu alcance. Mas daí não se segue que ele não tenha qualquer capacidade de escolha sobre ser ou não ser saudável. É possível a ele escolher ações que estão ao seu alcance que podem gradativamente torná-lo saudável. Tornar-se saudável não pode ser objeto de escolha imediata, mas pressupõe uma série de ações promotoras da saúde. Neste sentido, não parece surpreendente que Aristóteles, em *EN* 1111b27, proponha que a escolha seja de meios, não de fins.

Segundo sentido segundo o qual a escolha diz respeito a fins

É preciso considerar que as escolhas dizem respeito a fins também de outra perspectiva. É preciso considerar que o desejo, que põe fins, é ele, em certa medida, gerado pela disposição de caráter do agente moral, e a sua disposição de caráter é formada pelas ações (derivadas das suas escolhas) realizadas por ele durante a sua vida. Para ilustrar como o fim posto pelo desejo, mediado pela disposição de caráter, conta com certa participação das escolhas, examinemos rapidamente como é formada a disposição de caráter no agente moral, a qual não é uma dádiva por ele

recebida. Como observa Aristóteles: a formação da disposição de caráter não se dá por natureza, mas segundo o hábito (*EN* II 1103a24). Semelhantemente ao que ocorre com as técnicas (as quais vão sendo adquiridas à medida em que nelas se exercita), é pelo exercício que vai se formando a disposição de caráter, que vai se adquirindo determinadas virtudes. Torna-se justo praticando atos justos, temperante, praticando atos temperados, bravo, realizando bravos atos (*EN* II 1103a27). O agente moral é, portanto, em parte, causa da sua disposição de caráter (*EN* III 1114b23), ainda que, como assinala Aristóteles, apenas no início da sua formação, pois, à medida que ela vai sendo formada, a disposição de caráter vai, de certo modo, inclinando o agente moral a realizar ações de certo tipo, dificultando o engendramento de ações que lhe são contrárias. À medida que vai sendo formada, sua ‘plasticidade’ vai diminuindo, vale dizer, a disposição de caráter, que se forma através de um processo gradual e lento, não é dotada de capacidade para proceder livremente de modo incongruente consigo mesma. Quanto mais ela vai se formando como boa, mais vai tendendo a estimular o desejo do agente moral para a realização de boas ações. Quanto mais ela vai se formando como má, mais vai tendendo a estimular o desejo do agente moral para a realização de ações más.

Uma vez a disposição de caráter formada, não é possível escolher mudá-la abruptamente (*EN* III 114b30). Ao vicioso não é possível escolher tornar-se, de um momento para outro, virtuoso. Nesse sentido, o agente moral pode ter por fim tornar-se virtuoso, mas não poderá escolher tal fim. Ao agente moral é possível escolher ações imediatamente realizáveis. A sucessão gradativa de ações imediatas escolhidas pode conduzir de modo gradual e lento à alteração da disposição do agente moral do modo como ele desejou. Se o agente moral tem por fim formar uma disposição virtuosa, então, para tal, deverá escolher uma série de ações imediatas que possibilitará formar tal disposição. Uma vez o agente moral tendo formado uma disposição de certo tipo, os desejos que ele passa a ter são motivados, em boa medida, pela sua disposição. Assim, se o agente moral possui disposição virtuosa no concernente às questões da guerra, ele normalmente terá inclinação, ele normalmente terá o desejo de agir virtuosamente (isto é, corajosamente) em uma guerra. Já o agente moral que forma uma má disposição em relação à coragem na guerra, ele normalmente terá o desejo, terá inclinação para agir viciosamente (isto é, de modo covarde ou temerário).

Os desejos do virtuoso e do vicioso não são normalmente parecidos em relação àquilo para o qual eles têm disposição. É próprio ao virtuoso o desejo de normalmente agir de modo virtuoso, assim como é próprio ao vicioso o desejo de normalmente agir de modo vicioso. Como havíamos visto: a disposição do agente moral (viciosa ou virtuosa) é formada a partir das múltiplas ações de certo tipo (viciosas ou virtuosas) por ele realizadas.

Na medida que essas ações formadoras da disposição são resultantes de escolhas do agente moral, tais escolhas guardam relação com os desejos dos fins postos por esse agente moral, uma vez que, em certa medida, tais desejos são engendrados, de certo modo, pela sua disposição.

Se a deliberação e a escolha (resultante da deliberação) de determinado tipo de ação levam à formação de uma certa disposição de caráter, e se a disposição de caráter é, em parte, determinante do desejo, o qual põe fins, segue-se que há certa participação das escolhas quando o desejo põe fins, ainda que tal participação seja indireta (mediante o processo de formação da disposição de caráter). O desejo posto pelo agente moral não é um desejo ‘puro’, sem qualquer influência da razão, sem qualquer influência das escolhas do agente moral. As escolhas que o agente moral faz durante a sua vida, as quais vão formando a sua disposição, influenciam sobremaneira nos seus desejos que põem fins por ele buscados.

Considerações Finais

Uma vez que o modelo ético teleológico aristotélico pressupõe um fim (qual seja, a felicidade), é mister ao Estagirita o exame dos meios necessários para alcançar tal fim. Em seu modelo ético, Aristóteles examina qual atividade do agente moral é própria aos meios necessários para alcançar fins e qual a atividade própria ao estabelecimento de fins. Em relação aos meios, enquanto ações imediatas a serem realizadas pelo agente moral, não parece gerar demasiados problemas para o Estagirita atribuir à escolha tal função. Nesse sentido, a escolha é apresentada como motor da ação do agente moral, motor esse responsável pelos meios para alcançar fins postos. Um grande problema interpretativo concernente à relação meios/fins – escolha/desejo consiste em saber se há participação da escolha em relação a fins e, se sim, qual? Tal problema, quando avaliamos a filosofia prática aristotélica com certos óculos da modernidade, traz a reboque outro problema: se não é possível no modelo ético aristotélico a escolha de fins, como seria possível, em tal modelo, a vontade do agente moral enquanto instância ativa que escolhe fins, ainda que o tipo de vida que terá o agente moral, em muito, possa ser escolhido, uma vez que lhe é possível escolher múltiplas ações durante toda a sua vida que podem promover a sua felicidade?

Como argumentamos até então, em Aristóteles, a escolha diz respeito a fins. Parece seguro afirmar que, na proposta ética aristotélica, ainda que não haja propriamente escolha dos fins, os fins postos estão permeados de escolhas do agente moral, 1) seja através das múltiplas escolhas que possibilitam alcançar os fins, 2) seja através do desejo, mediado pela disposição de caráter, esta formada por sucessivas escolhas do agente moral. Se,

portanto, talvez não possamos atribuir, no modelo ético aristotélico, uma vontade ao agente moral enquanto instância ativa capaz de escolher fins, por outro lado, em boa medida, na proposta ética aristotélica, mesmo o fim último, qual seja, a boa vida, a vida feliz, de certo modo está ao alcance do agente moral, na medida que é resultante do repertório de escolhas que ele fará durante toda a sua vida, ainda que ele não possa escolher o seu fim último, portanto, ainda que ele não possa escolher, de modo imediato, ser ou não ser feliz.

Bibliografia

Aristotle, 2009, *Nicomachean Ethics*, translation by David Ross, Oxford University Press, Oxford.

Aristotle, 1990, *Nicomachean Ethics*, translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, London.

Deus na Filosofia Hegeliana

Ricardo Pereira Tassinari

Departamento de Filosofia – UNESP¹

Deus é assim o começo de tudo e o final de tudo.

HEGEL, G. W. F.²

Resumo

Expõe-se aqui alguns elementos centrais da exposição hegeliana do que é Deus e mostra-se que, ao final de sua determinação, Deus é sujeito, um Eu que é a Ideia da Filosofia, o Espírito Absoluto, a Razão que se sabe, o absolutamente universal que se cinde em Espírito e Natureza, Ideia eterna sendo em si e para si, que eternamente atua, produz-se e deleita-se como tal, que tanto se efetiva quanto já está efetivada.

Abstract

This article discusses some central elements of the Hegelian exposition of what God is. It is shown that, in the final determination, God is subject, an I that is the Idea of Philosophy, the Absolute Spirit, the Reason that knows itself, the absolute universal that splits itself into Spirit and Nature. God is the eternal Idea, being in itself and for itself, that eternally acts, makes itself, contemplates itself as such, and effectuates itself even as it is already effectuated.

Segundo Hegel, Deus, enquanto Verdade, é o próprio objeto da Filosofia, como ele próprio diz no primeiro parágrafo da *Enciclopédia*: «Ela [a Filosofia] tem, de fato, seus objetos em comum com a Religião. Ambas têm a *Verdade* por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido que *Deus* é a Verdade, e *só Ele* é a Verdade»³.

Entretanto, Hegel não se coloca como um filósofo dogmático e, se ele faz essas afirmações no início de sua exposição enciclopédica, ele o faz no sentido de antecipar o resultado do desenvolvimento filosófico e não para tomá-las por princípio (como ele próprio salienta⁴). Neste artigo, buscar-se-á expor alguns elementos centrais que estruturam a concepção hegeliana de Deus nesse desenvolvimento filosófico e indicar alguns de seus lugares na obra hegeliana.

1. Esta pesquisa obteve apoio CAPES, a quem agradeço vivamente, para apresentação em evento no exterior, o que muito contribuiu para seu resultado final aqui exposto.

2. Hegel, 1986, *Vorlesungen [...] Religion I*, p. 11-12.

3. *Idem*, *Enzyklopädie I*, §1, p. 41. Observe-se que, no corpo do artigo, as obras de Hegel serão referidas por traduções para o Português de seu título alemão ou de parte dele. Nas traduções de trechos da *Enciclopédia* foram consultadas a tradução brasileira de Paulo Menezes e José Machado e a tradução portuguesa de Artur Morão.

4. *Idem*.

1. Sobre a dificuldade lógico-filosófica da determinação de Deus

Segundo Hegel⁵, uma das grandes dificuldades lógico-filosóficas da exposição do que é Deus e, consequentemente, do objeto da Filosofia, está em que é o predicado, ou ainda, na Filosofia, as determinações de pensamento, que explicitam o que o sujeito é. Como diz o próprio Hegel: «Na proposição *Deus é eterno etc*, começa-se com a representação *Deus*, mas o que ele é ainda não *se sabe*, só o predicado enuncia o que ele é»⁶.

Se, como citado, Deus é o objeto próprio da Filosofia, tem-se, pois, que o trabalho para explicitá-lo é o mesmo trabalho que o para explicitar a própria Filosofia. E, no caso de Hegel, esse é um extenso trabalho, pois, desde o tempo da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, ele se coloca a tarefa de tornar a Filosofia *saber efetivo* e não apenas *amor ao saber*⁷.

Pode-se ver, pois, nesse sentido, quão profunda e complexa será uma determinação de pensamento que possibilite a compreensão de Deus ou da própria Filosofia tomada como saber efetivo.

Por outro lado, o anúncio desse caminho por Hegel, serve de alerta ao seu leitor: não se deve julgar, a partir de representações pessoais, ou ainda, a partir de concepções religiosas ou atéias quaisquer, que já se *sabe* a verdadeira significação do termo *Deus*, isto é, tomar uma opinião sobre o que é Deus como o conhecimento próprio de Deus: tem-se que realizar o percurso filosófico da sua determinação e, no caso aqui, esse é o percurso da exposição hegeliana da Filosofia.

Tal exposição, que a *Fenomenologia do Espírito* apenas prepara⁸, percorre toda a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no decorrer de seus três tomos, *A Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *A Filosofia do Espírito*, nos quais se expõem os conceitos que permitem pensar Deus, ou, como Hegel também o denomina, o Absoluto, desde a primeira determinação, o *Puro Ser*⁹, até a última, a *Ideia da Filosofia* ou o *Espírito Absoluto*¹⁰. Como diz Hegel:

O próprio Ser, como também as determinações que seguem – não só as do Ser, mas as determinações lógicas em geral – podem ser consideradas como definições do Absoluto, como as *definições metafísicas de Deus* [...] Com efeito, definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em *pensamentos* enquanto tais [...].¹¹

A seguir, realizar-se-á uma breve discussão a respeito de algumas das

5. *Idem*, §31, p. 97.

6. *Idem*, §31A, p. 97.

7. *Idem*, *Phänomenologie*, p. 14.

8. *Idem*, p. 39.

9. *Idem*, *Enzyklopädie I*, §86, p. 182.

10. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §577, p. 394.

11. *Idem*, *Enzyklopädie I*, §85, p. 181.

principais características das determinações de Razão, Ideia da Filosofia e de Espírito Absoluto, que caracterizariam, finalmente, Deus, na exposição enciclopédica hegeliana.

2. A Razão

Cabe notar aqui, inicialmente, que quando Hegel fala de *determinações*, ele não está se referindo a universais abstratos e sim a um universal concreto. O universal concreto pode ser entendido como sistema¹²: ele não é uma forma destacada, abstraída, de um conteúdo, mas nele se tem a unidade de diversos elementos coordenados pelas diversas relações entre si, ele é o universal enquanto unidade de diferentes determinações¹³. Com diz Hegel: «Por isso, em geral, a Filosofia absolutamente nada tem a ver com simples abstrações ou pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos»¹⁴.

Nesse sentido, toda determinação da totalidade da efetividade por um filósofo acaba por determinar essa totalidade efetiva como um universal concreto, como um sistema, seja por um filósofo, considerado individualmente, seja pelos filósofos na própria História da Filosofia¹⁵. Como o universal concreto, como um sistema, é pensável e, portanto, é racional, a História da Filosofia, bem como a Filosofia, mostram-se ser um desenvolvimento racional da própria compreensão racional dessa totalidade efetiva.

Um ponto central dessa consideração é que, como essa compreensão racional da totalidade efetiva e do desenvolvimento para se chegar a ela é condição da própria Filosofia, enquanto se visa à própria exposição compreensível dessa totalidade efetiva e de sua compreensão, a própria totalidade efetiva e o movimento para a sua compreensão devem, no fim, serem vistos como racionais e, no limite, como a própria Razão¹⁶ (expressa por um substantivo próprio, indicativo de uma identidade).

Note-se que o termo *Razão* não é tomado aqui como uma simples capacidade humana (como em Kant, por exemplo); a Razão compreende em si todo conteúdo pensável, ou ainda, inteligível, e, portanto, contém nela todas as determinações concretas, inclusive aquelas que permitem pensar a totalidade efetiva.

Note-se ainda que só se conhece essa Razão na medida em que ela se expõe a si, nos diversos sistemas de compreensão da totalidade efetiva, ou ainda, como diz Hegel: «A filosofia última no tempo é o resultado de todas

12. *Idem*, §14A, p. 59-60.

13. *Idem*, §82, p. 176.

14. *Idem*, §82A, p. 177.

15. *Idem*, §14, p. 59.

16. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §577, p. 394.

as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas. Por isso se ela é Filosofia de alguma maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta»¹⁷.

Em especial, a *Encyclopédie des Ciências Filosóficas* busca ser uma exposição racional desses diversos princípios, das diversas determinações dessa totalidade efetiva, ou ainda, como nomeia Hegel, do Absoluto ou de Deus. Ela constitui a exposição de um sistema que engloba em si os diversos sistemas; de um sistema que se apresenta como um todo ideal.

Pode-se dizer que esse é um dos principais sentidos pelo qual Hegel se diz idealista absoluto, pois, subjacente a tudo, dando existência a tudo, está a Razão, ou ainda, a Ideia, determinação última da *Ciência da Lógica*, primeiro tomo da *Encyclopédie* (segundo Hegel: «[...] essa [a Ideia] é a significação própria para Razão [...]»¹⁸).

Note-se, pois, que, para compreender o que será exposto a seguir, é necessário ter em mente que a substância última de tudo o que existe é compreensão, é a Ideia Absoluta. Nesse sentido, só se pode compreender o que vem a seguir com uma metafísica ou ontologia da subjetividade que contém nela as demais subjetividades e a própria objetividade, como momentos seus. Logo, por exemplo, não se pode conceber o que vem a seguir a partir de um materialismo, ainda que dialético, ou ainda, de um naturalismo que coloca apenas a Natureza como elemento primordial, fonte de tudo o que existe.

3. A Ideia da Filosofia

A partir da exposição da Razão como Ideia Absoluta ou Especulativa¹⁹ e de seu desdobramento, que percorre a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito, até chegar a determinação dessa Ideia como Ideia da Filosofia ou Espírito Absoluto, pode-se considerar três características principais da Razão como Ideia da Filosofia, como será feito a seguir.

Um primeiro sentido da Razão como Ideia da Filosofia é que ela contém nela o conhecimento da Natureza e o conhecimento do mundo espiritual²⁰; por isso, para chegar até ela, em sua exposição enciclopédica, é necessário antes se passar pela Filosofia da Natureza, e estar no final da Filosofia do Espírito. Um momento importante, relativo à Filosofia do Espírito, é a determinação da Razão como autoconsciência e, a partir daí como Espírito²¹. Com efeito, o conhecimento racional se apresenta como

17. *Idem*, *Enzyklopädie I*, §13, p. 58.

18. *Idem*, §214, p. 370.

19. *Idem*, §235, p. 389.

20. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §577, p. 394.

21. *Idem*, §437-439, p. 227-229.

um conhecimento consciente; nesse sentido, uma das características da Razão é ser consciente; mais ainda, a Razão, como consciência, tem em si seu saber como consciência e, nesse sentido, é autoconsciência. Logo, ao final, a Razão autoconsciente é a Ideia da Filosofia que contém em si o saber da Natureza e do reino espiritual²². Mais ainda, a Razão autoconsciente contém em si a Natureza e o reino espiritual, pois, como veremos mais adiante, o saber da Natureza e o saber do reino espiritual são, segundo a metafísica ou ontologia aqui exposta, a própria Natureza e o próprio reino espiritual.

Um segundo sentido da Razão como Ideia da Filosofia é que o desenvolvimento da determinação da Ideia da Filosofia, como Sistema que engloba em si os diversos sistemas, apresenta o desenvolvimento do Lógico (do *Lógos*, da Razão) efetuando-se a si próprio, em sua autoexposição, rumo à sua determinação como Ideia da Filosofia. Tal desenvolvimento é, pois, o próprio movimento vivo da Filosofia, enquanto o Lógico, expondo-se a si própria, enquanto Ideia da Filosofia. Ou seja, na Ideia da Filosofia se tem o como e o porquê dos diversos desenvolvimentos filosóficos que levam até a Ideia da Filosofia, não como universais abstratos, como formas mortas, mas como momentos do desenvolvimento de um único universal concreto e, portanto, como força viva; logo, a Ideia da Filosofia é o motor próprio que leva ao conhecimento dela.

Um terceiro (e último) sentido é que a Razão se mostra como a unidade que contém em si os dois sentidos logo acima expostos, ou seja, ela é a própria realização da Ideia da Filosofia (primeiro sentido) por meio desse movimento do Lógico (segundo sentido), o que a determina, ao final, como Ideia Lógica Autoconsciente, Razão Autoconsciente, que contém nela a Natureza e o reino espiritual, Espírito Absoluto sendo em si e para si, que eternamente atua, produz-se e deleita-se como tal²³. Ou seja, da unidade desses três sentidos, pode-se depreender que a Ideia da Filosofia tem em si como superadas e mantidas nela (*aufgehoben*) tanto a forma de sua realização em cada sujeito filosofante que busca compreendê-la quanto o seu próprio conteúdo realizado; é a *unidade que têm ambos os lados*, da realização desse conteúdo e da forma viva de sua realização.

Nesse caso, como ressalta Hegel, na *Filosofia do Espírito*: «O Espírito Absoluto é igualmente em si existente (*seiende*) eternamente quanto [é] *identidade* retornante e retornada em si»²⁴.

Considerar-se-á, a seguir, a «*identidade* retornante e retornada em si» do Espírito Absoluto.

22. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §577, p. 394.

23. *Idem*.

24. *Idem*, §554, p. 366.

4. O Espírito Absoluto

A unidade do conteúdo e da forma da exposição da Ideia da Filosofia, constitui o seu carácter teórico, contemplativo, ou ainda, como diz Hegel, *especulativo*.²⁵

Note-se que o termo *especulativo*, neste contexto, remete ao verbo latino *speculari* que tem o significado de olhar de cima, como de uma torre de vigia. No Latim Tardio *speculativus* se empregava na linguagem filosófica com o valor de *contemplativo* ou *teórico*, relacionado ao termo grego *teoretikós*, que supõe um conhecimento da prática e uma prática do conhecimento, ou seja, um agir compreendendo as razões pelas quais se age e as razões pelas quais as coisas ocorrem.

Em especial, Hegel nomeia de *especulativo* ou *positivamente-razional* o momento do lógico que consiste em apreender «a unidade das determinações em sua oposição, o afirmativo que está contido na sua transformação e resolução»²⁶.

Logo, o termo *filosofia especulativa* tem, entre outros, o sentido de um olhar de cima, o resultado da busca por uma visão geral, considerado que essa visão geral exista: a Ideia Absoluta ou Especulativa²⁷ se mostra, pois, ao final de seu desenvolvimento, em cada sujeito filosofante que retraça para si a exposição hegeliana, como a Razão que se sabe e que tem em si o conhecimento da Natureza e dos espíritos finitos²⁸.

É, pois, nesse sentido que Ideia especulativa da Filosofia, como foi visto, é uma unidade que tem em si tanto o motor de sua realização, inclusive a forma de sua realização em cada sujeito filosofante que busca compreendê-la, quanto é o seu próprio conteúdo realizado; ela é o «Espírito Absoluto»²⁹ que se revela, pois, é existente em si e para si; ele é Ideia da Filosofia que é «[...] a Razão que se sabe, o absolutamente universal [...] que se cinde em *Espírito* e *Natureza* [...]»³⁰, «Ideia eterna sendo em si e para si, que eternamente atua, produz-se e deleita-se como tal»³¹, que tanto se efetiva quanto já está efetivada.

Tais determinações conduz pois, a noção de Deus, como se verá a seguir.

Note-se, antes, por fim, que o Espírito Absoluto é, por um lado, autoconsciente, e, por outro, é a efetividade, e cumpre, pois, o fim último e

25. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §482A, p. 301.

26. *Idem*, §82, p. 176.

27. *Idem*, §235, p. 389.

28. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §577, p. 394.

29. *Idem*.

30. *Idem*.

31. *Idem*.

supremo da Filosofia³²: a concordância e reconciliação da razão autoconsciente com a razão que se produz com a efetividade.

5. Deus e o Espírito Absoluto

Quanto à relação de Deus e o Espírito Absoluto, viu-se que Hegel³³ caracteriza a exposição enciclopédica como uma determinação de Deus ou do Absoluto e que essa exposição culmina³⁴ na determinação de Deus como Espírito Absoluto.

Logo, mais que uma mera metáfora em que o termo *Deus* é usado para descrever o Espírito Absoluto ou a Razão Especulativa, tem-se, ao contrário, que a determinação do Espírito Absoluto ou de Razão Especulativa, na exposição enciclopédica, é a própria determinação do significado do termo *Deus*, que, no início, se apresenta apenas como uma palavra vazia³⁵ e que necessita de toda a exposição enciclopédica para adquirir seu significado pleno.

Segundo tal interpretação, pode-se dizer que, em certo sentido, a onisciência de Deus (enquanto Razão autoconsciente) é sua onipotência (sua efetividade); e que sua onipotência (essa efetividade) é sua onisciência (enquanto Razão autoconsciente). Nesse sentido, sua onipotência e sua onisciência coincidem; pode-se dizer que: o que é, Deus pensa; e, o que Deus pensa, é. Como salienta Hegel:

O Espírito Absoluto se compreende como [sendo] ele próprio quem põe o Ser, como produzindo ele próprio o seu outro, a Natureza e o espírito finito; de forma que esse outro perde toda a aparência de autonomia perante ele, deixa totalmente de ser um limite para ele, e aparece apenas como o meio pelo qual o espírito chega ao absoluto ser-para-si, à absoluta unidade de seu ser-em-si e de seu ser-para-si – de seu conceito e de sua efetividade. A mais elevada definição do Absoluto é que o Absoluto não é simplesmente em geral o espírito, mas [sim] o Espírito completamente revelado a si próprio, o Espírito consciente-de-si-próprio, infinitamente criador [...].³⁶

Vê-se assim porque Hegel insiste que o Absoluto não é apenas substância (como expôs Espinosa), mas sujeito. Tratar-se-á, a seguir, da subjetividade do Espírito Absoluto.

A Ideia tem como elemento primordial o Conceito e este, como diz o próprio Hegel, «[...] na medida em que atinge uma existência que é ela

32. *Idem*, *Enzyklopädie I*, §6, p. 47.

33. *Idem*, §85, p. 181.

34. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §577, p. 394.

35. *Idem*, *Enzyklopädie I*, §31A, p. 97, e *Vorlesungen [...] Religion I*, p. 92.

36. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §384Z, p. 31.

própria livre não é outra coisa que o Eu ou a Autoconsciência pura»³⁷.

De fato, Hegel, ao começar sua exposição enciclopédica, toma o pensar como objeto da Filosofia³⁸. É neste e deste pensar que Hegel desdobra o conjunto de conceitos que chega ao Conceito, à Ideia, ao Espírito e, em especial, ao Espírito Absoluto. Por isso Hegel pode afirmar «O Pensar constitui assim a substância das coisas exteriores e é também a universal substância do espiritual»³⁹.

Esse Pensar enquanto sujeito, enquanto sujeito pensante, é o Eu, e nesse sentido o Espírito Absoluto é um Eu.

Com efeito, Hegel diz: «[...] o Eu é o Pensar enquanto pensante [...]»⁴⁰; «[...] o Eu é o pensar como sujeito [...]»⁴¹; «O Eu é o universal [...] não é a universalidade simplesmente abstrata, mas a universalidade que a tudo contém»⁴²; «O Eu é o universal em si e para si [...]»⁴³; «[O] Eu é puro ser-para-si [...]»⁴⁴.

Em relação à progressão do Conceito, Hegel ressalta que seu «[...] topo mais elevado e mais agudo é a *Personalidade pura*, a qual somente por meio da dialética absoluta, que é a sua natureza, igualmente compreende e mantém tudo dentro de si [...]»⁴⁵.

Nesse sentido, o Espírito Absoluto é um Eu, *Personalidade Pura*, o Eu que contém nele toda a Natureza e a comunidade dos espíritos. E tudo o que é, o é somente nesse Eu e devido a esse Eu. Nesse Eu, como vimos, coincidem ser e pensar, coincidem sua onisciência e sua onipotência, pois, tudo é Espírito, o Todo é o Espírito Absoluto.

Nesse sentido, Hegel pode dizer: «[...] todo o agir do Espírito é só um compreender de si próprio, e a meta de toda a Ciência verdadeira é que o Espírito se conheça a si próprio em tudo o que há no céu e na terra»⁴⁶.

Logo, esse Espírito Absoluto tem as propriedades divinas de onisciência, onipotência e, claro, também de onipresença, pois ele está presente em todos os lugares e atua em cada um deles, enquanto Razão universal concreta.

37. *Idem*, *Wissenschaft der Logik I*, p. 253.

38. *Idem*, *Enzyklopädie I*, §2, p. 41, e §17, p. 63.

39. *Idem*, §24Z1, p. 82.

40. *Idem*, § 24Z1, p. 83.

41. *Idem*, § 20A, p. 75.

42. *Idem*, § 24Z1, p. 83.

43. *Idem*, §20A, p. 74.

44. *Idem*, § 24Z1, p. 83.

45. *Idem*, *Wissenschaft der Logik II*, p. 570.

46. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §377A, p. 10.

6. O Espírito Absoluto e as Religiões

Apreendido Deus como Espírito Absoluto, como Razão Especulativa, cabe perguntar sua relação com as religiões, pois, segundo Hegel: «A Filosofia não se explicita a si mesma, senão enquanto explicita a religião, e enquanto se explicita a si mesma, explicita a religião»⁴⁷.

Com efeito, viu-se que, para Hegel, filosofia e religião tem o mesmo objeto.

Por outro lado, se o objeto é considerado o mesmo na filosofia e na religião, a forma de apreensão e tratamento dele é diferente em cada uma delas: *grosso modo*, a religião apreende tal conteúdo por meio da representação, pelo entendimento reflexivo (superados pela fé no espírito único e na devoção do culto)⁴⁸, enquanto a filosofia o apreende de forma conceitual, racional, especulativa⁴⁹. Nesse sentido, a Filosofia é a forma mais adequada de apreensão de Deus, mas não exclui de si a apreensão religiosa, pois, para Hegel, como citado logo anteriormente, a religião é um momento necessário para a compreensão da Ideia da Filosofia. Note-se, ainda, que Hegel, em nenhum momento, opõe o Espírito Absoluto ao conteúdo das religiões; ao contrário, em sua obra, apela à experiência religiosa de seus ouvintes para expor o Conceito de Deus como Espírito Absoluto; logo, não contraria a experiência religiosa, mas sim visa esclarecê-la.

Nesse sentido, Hegel interpretará que a diversidade de religiões, na História da Humanidade, explicita no tempo, ainda que de forma não completamente adequada, isto é, de forma conceitual, racional, o próprio Espírito Absoluto, cujo ápice se encontra na religião cristã e cujo ápice de compreensão se encontra, mais exatamente, na Filosofia, na qual se chega a compreensão ideal Dele. Segundo Hegel: «[...] a religião cristã [...] é a revelação da razão»⁵⁰. Em certo sentido, é Cristo quem, através de seus ensinamentos e exemplo de conduta ética, reconcilia o Homem com a Razão e, na medida que é a expressão da Razão mesma, é a própria manifestação de Deus como Homem. Note-se que aqui também não se deve julgar, a partir de concepções pessoais religiosas ou atéias quaisquer, que já se sabe a verdadeira significação de Cristo e de suas palavras: deve-se submeter tais concepções à luz da Razão, o que é possibilitado pela Ideia da Filosofia, em especial, exposta pelo desenvolvimento enciclopédico, como aqui ressaltado.

47. Hegel, 1993, *Vorlesungen [...] Religion I*, p. 28.

48. *Idem*, *Enzyklopädie III*, §565, p. 374.

49. *Idem*, §573A, p. 379 e p. 389.

50. *Idem*, *Enzyklopädie I*, § 36Z, p. 105.

7. Conclusão

Buscou-se neste artigo a exposição de elementos centrais que permitem compreender a visão hegeliana de Deus: o Pensar, o Eu, o Conceito, a Ideia, a Razão Autoconsciente, a Ideia da Filosofia e o Espírito Absoluto. Tais elementos, no desenvolvimento enciclopédico da filosofia, não são elementos separados, mas a determinação progressiva do que é Deus. Essa progressão, por estar presente no, e ser movida pelo, próprio Espírito Absoluto, que contém tudo dentro de si, mostra que, ao final, Deus é Ideia da Filosofia, o Espírito Absoluto, a Razão que se sabe, o absolutamente universal que se cinde em Espírito e Natureza, Ideia eterna sendo em si e para si, que eternamente atua, produz-se e deleita-se como tal, que tanto se efetiva quanto já está efetivada. Em sua determinação final, Deus é, pois, sujeito, um Eu que contém nele toda a Natureza e a comunidade dos espíritos e seus desenvolvimentos, no qual sua onipotência, onipresença e onisciência coincidem. Nesse sentido o uso do termo *Deus* por Hegel não é apenas uma metáfora: designa algo efetivo, que motiva e move tudo, inclusive as próprias religiões, mas que necessita de toda a exposição filosófica enciclopédica, que condensa a própria História da Filosofia, para adquirir seu significado pleno de Espírito Absoluto.

Bibliografia

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *Phänomenologie des Geistes (Werke, Band 3)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *Wissenschaft der Logik I (Werke, Band 5)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *Wissenschaft der Logik II (Werke, Band 6)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I (Werke, Band 8)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III (Werke, Band 10)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Werke, Band 16)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Direitos Humanos e Filosofia Hegeliana

Uma Reflexão

Silvana Colombo de Almeida

UNESP – Marília - Brasil

Never since the sun had stood in its firmament and the planets revolved around him had it been perceived that man's existence centers in his head, i.e., in thought . [...] not until now had man advanced to the recognition of the principle that thought ought to govern spiritual reality. [...] a spiritual enthusiasm thrilled through the world, as if the reconciliation between the divine and the secular was now first accomplished.

Hegel, *Philosophy of History*

Abstract

Hegel was an enthusiastic of the French Revolution and its effects on the State's issues. He eagerly welcomed the Revolution and the resulting Declaration of the Rights of Man and Citizen in 1789, which was deemed as a highly important historical and cultural document, as well as an indication of development of the law, cultures and human kind as a whole. The philosopher, however, is not committed to study this Declaration of Rights, or the paths of human dignity, as did Kant. Even so, the Hegelian system gives us support to debate relevant matters pertaining to the philosophy of law, and its effects on a critical understanding of Human Rights.

Introdução

Analisando-se o início da Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, vê-se que o documento é composto do seguinte preâmbulo:

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente *os direitos naturais*, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres. [grifo nosso]¹

O preâmbulo e, por conseguinte, toda a Declaração Francesa, centra-se na defesa dos chamados direitos naturais. Inúmeras vezes aparece, nesta carta de direitos, o termo direitos naturais do homem, o que não se re-

1. Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 – texto original.

Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens, Lisboa, CFUL, 2015, pp. 341-353

pete na declaração dos Direitos Humanos agora vigente, que data de 1948.

A Declaração dos Direitos do Homem resultante da Revolução Francesa tem inspiração nitidamente jusnaturalista e de direito racional, defendendo a existência de direitos inerentes à natureza humana e independentes da constituição de uma sociedade civil e da comunidade estatal, e que reinam acima delas. Para a lei natural racional, os Direitos do Homem intencionam reconhecer e proteger as características centrais e imutáveis da natureza humana, e a Declaração de Direitos teria a função de garantir que, mesmo em sociedade, os direitos naturais do homem sejam respeitados. Três atributos podem diferenciar de filósofo para filósofo, indo desde a necessidade de autopreservação em Hobbes à liberdade racional e responsabilidade moral em Kant.

A Declaração de 1948, por seu turno, tem inspiração filosófica heterogênea, uma vez que apresenta artigos nitidamente inspirados em teorias do direito natural racional, especialmente em considerações kantianas sobre a dignidade humana, como ocorre, por exemplo, em seu preâmbulo e artigo primeiro:

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo.

Artigo 1º Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.²

Assim como elenca como direitos fundamentais da pessoa humana os direitos de cunho social, cultural e econômico, como ocorre em seus artigos 23, 25 e 27:

Artigo 23. §1. Toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.

Artigo 25. §1. Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.

Artigo 27. §1. Toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do processo científico e de seus benefícios.

2. Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 – texto original.

A filosofia kantiana embasa, portanto, boa parte das noções que se tem hoje a respeito dos Direitos Humanos. Para o filósofo de Königsberg, o direito natural racional é um conceito crítico-normativo que tem a sua origem nos ditames práticos da razão pura prática. O pensamento jurídico de Kant parte do fato de que existem princípios jurídicos suprapositivos que vigoram acima de toda a ordem jurídica vigente, constituindo uma regra universalmente válida. O axioma do direito racional segundo Kant é o seguinte: «age de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal»³. Ainda em suas palavras, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: // Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais).⁴

A razão relaciona, pois, cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as acções para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da // *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá.⁵

Este axioma oferece uma definição meta-positiva do direito, cuja validade não procede de nenhuma convenção ou consenso (que se supõe sempre empírico), nem se deixa derivar do conteúdo histórico das leis de um determinado povo ou nação, sendo, portanto, atemporal e válido universalmente para todos os seres racionais.

Entretanto, a atual conformação dos Direitos Humanos, com sua variedade de previsões normativas e metas a serem alcançadas em âmbitos cada vez mais amplos, com previsões que ultrapassam até mesmo os já mencionados direitos sociais, econômicos e culturais, expandindo-se aos direitos coletivos e ambientais, mostra-nos a insuficiência de uma análise filosófica baseada exclusivamente no jusnaturalismo ou no chamado direito natural racional, fazendo-se nítida a necessidade de analisar os Direitos Humanos como direitos vinculados a uma prestação estatal positiva e ao reconhecimento da história como a grande autora da ampliação na consciência de direitos e possibilitadora de sua constante atualização e determinação.

Neste cenário, a filosofia hegeliana traz importantes contribuições à visão contemporânea dos Direitos Humanos. Hegel, ao trabalhar o cam-

3. I. Kant, 2003, «A Metafísica dos Costumes», p. 77.

4. I. Kant, 2007, «Fundamentação da Metafísica dos Costumes», p. 82.

5. *Ibidem*, p. 77.

po normativo, argumenta, contra a moral kantiana e o formalismo legal, que a liberdade e a vida ética estão intrinsicamente ligadas. Na vida ética, que ingressou na cena histórica com o Estado moderno, a moralidade e a legalidade estão finalmente reunidas em um todo orgânico e tornaram-se a manifestação institucional do Estado. Todos os sistemas normativos prévios, das cidades-estado gregas à monarquia absoluta foram momentos parciais no caminho para a reconciliação final na vida ética. A subjetividade, acredita Hegel, é criada por meio da luta entre pessoas pelo reconhecimento recíproco de sua identidade. Somente com a superação moderna da relação senhor-escravo é que pode vir à vida a pessoa humana completa.

Ao analisar a pessoa, Hegel faz um trajeto semelhante, mostrando que as formas jurídicas e as instituições têm um papel crucial na formação da personalidade. Para Hegel, relações entre eu e outros são cruciais para a construção de ambos, eu e comunidade. O eu não é uma entidade simples e estável que, após formada, dirige-se ao mundo e controla suas relações com os outros a partir de uma posição de autossuficiência. Hegel insiste em que o eu é constituído reflexivamente e radicalmente dependente das ações dos outros. Conflitos morais, disputas pessoais e antagonismos sociais são expressões parciais dessa luta, que cria a reciprocidade necessária para a individualização e a socialização do sujeito.

Assim, a filosofia hegeliana faz-nos enxergar os Direitos Humanos como direitos não inatos ou oriundos da natureza, mas como representantes de um momento constitutivo essencial da formação do homem e um elemento da vida no Estado.

1. Entre a Razão e a História

Um dos importantes problemas da *Filosofia do Direito* de Hegel, e que reflete diretamente no debate relacionado aos Direitos Humanos, é o que trata da relação existente entre direito natural ou racional e história, efetividade.

Apreende-se da filosofia hegeliana que a história não é mera junção de fatos, mas sim a história da liberdade.⁶ Ou seja, a história do direito é a própria história do progresso na consciência da liberdade.

O mundo histórico hegeliano é aquele considerado à luz do político, entendendo este como o lugar por excelência de desdobramento da racionalidade. A história é o lugar possível de uma reconciliação entre o conceito e a realidade, entre o agir humano e um processo histórico que se finaliza segundo a realização do Espírito⁷.

Para Hegel, há uma progressiva concordância da Ideia de liberdade

6. W. Jaeschke, 2004, «Direito e Eticidade», p. 37.

7. D. Rosenfield, 1990, «Filosofia Política e Natureza Humana...», p. 57.

com a história humana efetiva, e isso se dá, quando se trata do direito, no exercício racional da política na vida imediata de cada sociedade. Dá-se nas contradições e conciliações próprias da realidade efetiva e histórica de cada povo e cultura.

A perspectiva hegeliana é de uma Ideia que busca suas determinações, que busca sua objetivação. A «astúcia da razão», nas palavras de Rosenfield seria justamente um dos meios de realização da Ideia, estando essas determinações originalmente compreendidas em sua formulação primeira.⁸ Nas palavras de Hegel, no §215, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*:

A ideia é essencialmente *processo*, por sua identidade ser a identidade absoluta e livre do conceito [...]. A ideia é o percurso em que o conceito, enquanto é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade e em oposição à objetividade; e essa exterioridade, que tem o conceito por sua substância, se reconduz, por sua dialética, à *subjetividade*.⁹

Sendo a Ideia o verdadeiro em si e para si e, portanto, a absoluta unidade do conceito e da objetividade, o seu conteúdo real é a própria exposição do conceito, o seu ser-ai exterior. Assim, a história humana explicita e aproxima-se sempre mais da verdade, ou seja, da Ideia, enquanto objetividade que corresponde ao conceito.

A Ideia é frequentemente tomada por algo meramente lógico e abstrato, o que ela também o é, entretanto, ela é nela mesma concreta, por ser «o conceito livre que se determina a si mesmo, e assim se determina para [tornar-se] realidade»¹⁰. Para Hegel, a Razão, ou a Ideia¹¹, deve estar mediada com sua formação histórica, uma vez que a história é o desdobramento da Razão, o que está claro na sua conhecida afirmação contida na *Filosofia do Direito* de que «O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional». Se assim não fosse, a Razão seria meramente abstrata, isenta de qualquer conteúdo.

Hegel, portanto, trouxe historicidade à realidade. A história é um processo racional de libertação. Por essa razão, Hegel faz duras críticas aos jusnaturalistas, que defendiam a existência de princípios jurídicos fora da história, conduzindo a uma lógica do dever ser, das possibilidades abstratas, fora das manifestações concretas da história dos homens. Hegel se opunha a teorizar um tipo ideal de sociedade ou de Estado que estivesse fora do alcance da razão humana.

Na sua crítica ao jusnaturalismo e ao direito racional, Hegel nega a existência de direitos naturais preexistentes à sociedade e superiores ao

8. *Ibidem*, p. 55

9. G.W.F. Hegel, 2012, «Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio», § 215.

10. *Ibidem*, § 213.

11. *Ibidem*, § 214.

Estado, oriundos da natureza ou tão somente da razão, sem mediação histórica alguma. Direitos com essa conformação seriam tão somente vazios e abstratos, e sem possibilidade alguma de determinação e efetivação.

2. A Pessoa Humana e o Direito

A noção de Direito e de Estado em Hegel implica uma compreensão do homem e dos elementos que o expressam. Por essa razão, faz-se importante analisar o desenvolvimento da ideia de liberdade na *Filosofia do Direito* hegeliana e sua relação com essas categorias.

Em suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, que faz parte do momento do Espírito Objetivo dentro de seu sistema, desde o primeiro momento em que trata do Direito Abstrato, Hegel reconhece que o ser humano é portador de direitos e ele deve ser respeitado enquanto tal, enquanto ser humano. Mas esse ser humano hegeliano não é o natural, apartado, que tem direitos fora do convívio social. Para Hegel, o ser humano precisa ser reconhecido enquanto pessoa, e ser pessoa é ter, num primeiro momento, capacidade jurídica, ter capacidade de direitos, de não ser tratado como coisa. Ser pessoa implica um processo de conquistas que se inicia no Direito Abstrato e culmina no Estado. A personalidade como capacidade jurídica é ponto de partida da efetivação da ideia de liberdade e fundamento do Direito e, nesse mesmo sentido, dos Direitos Humanos.

Para a compreensão hegeliana, a liberdade não é dada pela natureza, mas desenvolvida nas relações humanas, num processo histórico de alargamento das autoconsciências em direção ao reconhecimento e à efetivação da liberdade. Pela natureza, os seres humanos não são efetivamente livres. Assim, quando Hegel afirma a pessoa, e que todos devem ser respeitados como pessoas, o que ele está afirmando, num primeiro momento, é a pessoa jurídica, a pessoa reconhecida pelo Direito, reconhecida num grupo como uma pessoa portadora de dignidade e que deve, portanto, ser respeitada.

2.1 Direito Abstrato

Esse momento da Filosofia do Direito hegeliana é fundamental para se compreender a importância do reconhecimento da pessoa pelo direito, do reconhecimento da legalidade e de sua importância enquanto faculdade reguladora das relações humanas.

No direito formal, o homem reconhece-se como um «eu perfeitamente abstrato, no qual todo caráter delimitado e todo valor concreto são ne-

gados e desprovidos de validade»¹². Aqui, minha singularidade, meus interesses e meu bem-estar particulares não entram em consideração. Nesse momento do desenvolvimento das autoconsciências, o que se desenvolve é a pessoa universal, isenta de qualquer conteúdo que a diferencie ou singularize. A pessoa deve ser reconhecida pelo direito enquanto um universal que deve ser respeitado como capacidade jurídica, e nisso todos são idênticos, não importando o credo, a raça, a origem, ou qualquer conteúdo particular. Hegel afirma no § 209 das *Linhas Fundamentais*:

Pertence à cultura, ao pensar como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale assim*, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita.¹³

O direito formal explicita a qualidade de pessoa a todos e a obrigação de cada autoconsciência reconhecer essa mesma característica às outras autoconsciências. Eis o imperativo jurídico por excelência: «Sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas»¹⁴.

A pessoa do direito abstrato precisa exteriorizar-se na coisa, possuir e ser proprietário, para ter uma esfera exterior de sua liberdade e reconhecer-se enquanto tal, enquanto pessoa, e enquanto vontade. Desta forma, o direito é percebido como necessário à regularização dessas relações reais¹⁵, e como garantidor dessa necessidade básica. Sem propriedade, o homem não é livre, mas escravo, servo, ele alheia a outro sua personalidade, sua racionalidade, deixando, dessa forma, de ser pessoa, o que não deve ser admito pelo direito¹⁶.

A pessoa do direito abstrato, ainda formal e vazia de conteúdo, isenta de qualquer particularidade, é um conceito fundamental para se compreender o primeiro momento da ideia da liberdade na história efetiva da humanidade. Sem a compreensão da importância do reconhecimento de todos enquanto iguais formalmente, juridicamente, não se estabelecem critérios para a efetivação moral e ética da liberdade, para a sua concretização e determinação na vida ética.

Essa compreensão é pressuposto necessário à formação da consciência em direção à construção do «direito legal» e relaciona-se fundamentalmente ao desenvolvimento da humanidade em direção ao reconhecimento dos Direitos Humanos.

12. G.W.F. Hegel, 2010, «Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito...», §35.

13. *Ibidem*, §209.

14. *Ibidem*, §36

15. Relações de Direitos Reais, Direito das Coisas – Divisão própria do direito privado.

16. G.W.F. Hegel, 2010, «Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito...», §66.

2.2 Moralidade

Na segunda parte das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel vai além da ideia de homem enquanto pessoa jurídica e da consciência voltada apenas para o exterior, ultrapassa o conceito de pessoa enquanto entidade completamente esvaziada de conteúdos particulares e enquanto universal abstrato protegido pelo direito, para desenvolver a ideia de pessoa como sujeito, como autoconsciência moral, como agente moral. Na moralidade, o sujeito reconhece-se a si mesmo enquanto vontade, enquanto agente moral que escolhe, que decide, que intenciona.¹⁷ Nesse momento, Hegel considera o imperativo moral kantiano, o imperativo categórico, e reconhece o seu valor enquanto motor da ação moral, enquanto consciência alcançada na modernidade para admitir a existência do homem enquanto singularidade, individualidade. Entretanto, Hegel aponta também as limitações da filosofia kantiana por não ter levado em consideração o conteúdo da ação moral, ou seja, aquilo que é próprio da eticidade:

Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação incondicionada da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia *kantiana* pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e a ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação pela obrigação*.¹⁸

Hegel considera fundamental que a ação moral reflita um conteúdo ou um Bem reconhecido pelas autoconsciências ou dentro das mediações próprias das instituições éticas. Pra Hegel, o que é direito e obrigação, enquanto elemento racional em si e para si das determinações da vontade, não é essência nem propriedade particular de um indivíduo, nem um saber meramente formal ou singular, mas é consequência de determinações pensadas e universais, ou seja, essas determinações da vontade precisam ser reconhecidas na forma de leis e de princípios. A Filosofia do Direito hegeliana vai se completar na eticidade, enquanto superação da consciência moral meramente formal. Assim, a consciência moral formal é pressuposto necessário para o desenvolvimento da consciência moral efetiva, ética.

O momento do desenvolvimento e do reconhecimento da consciência moral e do sujeito é fundamental para o desenvolvimento da consciência que levou ao reconhecimento do que se tem por Direitos Humanos. A humanidade não chegaria a essa consciência que se tem hoje dos Direitos Humanos, como uma categoria de direitos fundamentais que devem ser

17. *Ibidem*, §107.

18. *Ibidem*, §135.

respeitados em relação a todos os seres humanos, indiscriminadamente, sem passar pelo desenvolvimento da ideia de subjetividade e individualidade. A consciência moral subjetiva é um avanço próprio da modernidade, que trouxe a possibilidade do homem se enxergar enquanto singularidade, enquanto essencialmente vontade. Na moralidade, a singularidade é levada ao extremo do reconhecimento, o que é necessário para se chegar à ideia que se tem de ser humano enquanto subjetividade digna e merecedora de respeito das outras autoconsciências e do todo.

A moralidade abre espaço para que, tendo a autodeterminação respeitada, se eleve o indivíduo à categoria suprema de membro do todo, ou do Estado, sendo um momento fundamental para o desenvolvimento da consciência de direitos, pressuposto fundamental para se chegar à compreensão do que seriam e da importância que teriam os Direitos Humanos. A moralidade é o momento do reconhecimento de si mesmo e dos outros como autoconsciências e agentes morais que se autodeterminam. O homem reconhece a sua vontade e precisa fazer o movimento, que será completo apenas na eticidade, em direção ao reconhecimento de todas as outras autoconsciências. Então, na moralidade, a singularidade se universaliza enquanto princípio inabalável. A vontade, ainda abstrata, e o reconhecimento do sujeito, mesmo que enquanto uma categoria não mediada pelas instituições da eticidade, são fundamentais para o reconhecimento do outro. Apenas assim é possível que se estabeleçam critérios objetivos, que se estabeleçam as determinações do que seriam os direitos e qual seria o conteúdo desse Bem que deve ser reconhecido a si mesmo e a todos os outros universalmente.¹⁹

2.3 Eticidade

Com a exposição feita até o momento, percebe-se que a personalidade do direito legal é uma «unidade vazia», mas ainda assim fundamental. A pessoa legal nega todas as contingências da existência, como raça, sexualidade, cor ou religião e adquire um conceito negativo de si mesmo. A negação do que faz a si mesmo concreto abre a possibilidade para negá-lo também aos outros e criar uma esfera de privacidade, onde a pessoa é livre para agir sem imposições externas e rejeitar a oferta e os avanços dos outros. A vontade da pessoa legal é negativa, relaciona-se com os outros excluindo-os.

A *Filosofia do Direito* de Hegel apresenta o movimento de materialização histórica da razão como um processo de três partes. Direito abstrato e formal, que dá lugar à moralidade (trazendo relações claras à moral kantiana), que é finalmente suprassumida na eticidade. No primeiro estágio,

19. *Ibidem*, §§ 137-138.

como já comentado, os direitos têm uma existência formal, mas ainda sem conteúdo determinado, a chave do conceito organizado existe apenas abstratamente. Lei e moralidade expressam a unidade imediata e indiferenciada de princípios universais e, como resultado, a vontade humana é livre, mas ainda carente de características concretas. Essa abstração é o sujeito legal, uma ideia ainda puramente lógica, cujo único papel é ser o suporte abstrato de normas universais de direitos e de deveres.

A passagem do direito formal para a moralidade envolve a diferenciação incompleta e a formação do sujeito abstrato. Nesse estágio, a pessoa coloca-se antes do mundo e adquire consciência de si e de sua liberdade e, gradualmente, a universalidade vazia da personalidade legal e do direito formal desenvolvem-se em subjetividade individual. A pessoa agora percebe que é livre para agir no mundo não apenas por meio dos seus direitos, mas que a liberdade é sua essência. Esse reconhecimento aparece quando, em relação a si mesma como portadora de direitos universais, ela descobre também o espaço interior de liberdade e responsabilidade moral.

Mas o Bem, o fim universal da ética, não pode permanecer interno na consciência, ele deve ser realizado no mundo. A consciência moral - com seu universalismo e negligência com as emoções e necessidades humanas - e a liberdade universal - a autêntica forma do Bem - acabam por encarar uma à outra como forças desconectadas.

Os seres humanos devem agir de acordo com a máxima universal, mas o imperativo categórico kantiano cria uma moralidade abstrata que não tem conteúdo e não pode fornecer orientações concretas. Seus comandos acabam levando os agentes morais a seguirem e aplicarem uma forma vazia de universalidade. Hegel adverte que nenhuma máxima pode ser universalizada sem contradições e nada pode ser justificado apenas no abstrato. Se a pessoa abstrata do direito é o núcleo do ser humano concreto, o sujeito kantiano é o seu revestimento externo. Para mover-se disso em direção ao universal concreto, é necessário passar pela mediação das instituições éticas.²⁰

O direito formal e a moralidade abstrata são finalmente absorvidos e suprimidos (*aufgehoben*) no terceiro momento, na eticidade. A vida ética hegeliana é o Bem vivo, praticado e experimentado por todos os cidadãos. A autonomia torna-se efetiva somente quando é consubstanciada nas instituições políticas e nas leis universais, que dão conteúdo à razão, formam a nossa personalidade e dão substancialidade aos deveres morais. Ao contrário da universalidade abstrata e da moralidade formal, a eticidade integra o universal e o particular, torna a liberdade concreta, une sujeito e objeto, o que é e o que deve ser, a forma e o conteúdo.

Esse é o movimento do espírito na história, do direito abstrato à moralidade e à eticidade - no domínio da moral - e da família à sociedade civil

20. *Ibidem*, §141.

e ao Estado – no domínio das instituições sociais. O progresso é cheio de conflitos e de contradições internas e externas, que vão sendo absorvidas na marcha do espírito em direção à autoconsciência.

Assim, na eticidade, Hegel expõe os caminhos pelos quais a liberdade se desenvolve, concretiza e determina, explicitando a necessidade de se dar aos Direitos Humanos conteúdo e concretude, uma vez que dependem de uma construção histórica e política, dentro de uma comunidade ética, afastando-se de conceitos que o coloquem como naturais e abstratos.

Na vida ética, encontra-se a mais plena garantia e justificação dos direitos fundamentais do indivíduo e de sua autonomia e autodeterminação do ponto de vista de suas determinações objetivas. A substancialidade ética, aqui representada pelo Estado, indica a garantia dos direitos fundamentais nas instituições sociais. O direito dos indivíduos à sua particularidade está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo exterior aparecendo, no qual o ético existe²¹. Assim, é na «segunda natureza», pelas mediações das instituições sociais que se assegura a realização dos direitos e das liberdades fundamentais.²²

Convém a leitura do § 260 das *Linhas Fundamentais*, no qual Hegel esclarece assertivamente:

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* em si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo.²³

A liberdade efetiva-se pelo desenvolvimento e reconhecimento dos direitos fundamentais e humanos e o Estado tem a função de assegurar a efetivação desses direitos. O Estado ético « [...] implica que minha obrigatoriedade frente ao substancial seja, ao mesmo tempo, o ser-ai de minha liberdade particular, isto é, que nele a obrigação e o direito estão *reunidos*

21. *Ibidem*, §154.

22. T. Weber, 2014, «Dignidade Humana e Liberdade em Hegel», p. 391.

23. G.W.F. Hegel, 2010, «Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito...», §260.

*em uma e mesma vinculação»*²⁴. Essa mútua restrição de direitos e deveres permite a efetivação da substancialidade ética, na qual estão mediados, conservados e guardados os direitos e liberdades fundamentais dos indivíduos.

A proteção jurídica da dignidade humana e dos direitos fundamentais da pessoa reside na obrigação do reconhecimento de determinadas possibilidades de prestação, da defesa de direitos, da prestação de desenvolvimento da individualidade e da autodeterminação no processo de interação.²⁵

Conclusão

A consequência da compreensão hegeliana de direito e de pessoa é encarar que os Direitos Humanos não devam ser considerados apenas um dever ser, uma declaração formal e abstrata de direitos, indeterminada, mas uma categoria de direitos que precisa ser concretizada na prática, dentro das comunidades éticas. Os Direitos Humanos podem e devem ter conteúdo e determinar-se dentro das comunidades éticas em que estão inseridos.

A luta entre princípios, forças e formas de vida move a história adiante. Seu caráter dialético significa que em cada um dos estágios da vida, uma força ou instituição e seu princípio fundamental são supracumpridos, ambos negados e mantidos pelo seu oposto. A instituição família, por exemplo, com seu valor central de cuidado de seus membros, tratada como um único indivíduo, é supracumprida pela sociedade civil, com sua ênfase nas relações formais entre as pessoas legais tratadas como titulares de direitos. A absorção dialética e a superação movem o processo histórico em uma espiral até o estágio final, a *Sittlichkeit*. As oposições fundamentais da modernidade não são, portanto, conflitos catastróficos, mas expressões dinâmicas da luta contínua que define a existência e determina a consciência humana, fazendo da história o processo no qual a razão realiza a si mesma como princípio fundamental da história. Do ponto de vista hegeliano, a história não é uma sequência de eventos ao acaso, mas o desdobrar de uma trajetória progressiva, conduzida para a superação dos conflitos.

Assim, o processo de desenvolvimento da autoconsciência e da autodeterminação leva ao desenvolvimento da pessoa, do sujeito e do cidadão, e o processo de desenvolvimento na consciência de direitos, leva à compreensão do que são os Direitos Humanos e qual o seu conteúdo. Portanto, estudar os Direitos Humanos por meio da filosofia de Hegel é enxergar

24. *Ibidem*, § 261.

25. K. Seelman, 2013, «Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel», p. 116.

esses direitos também como históricos, concretos e processuais, ou seja, como a unidade do conceito e da objetividade, da razão e da história. É possível reconhecer que as determinações objetivas do que é ser pessoa, ser sujeito, ser cidadão, não ferem as categorias formais e a universalidade abstrata, ao contrário, a forma e o conteúdo são unos e por essa razão é que a determinação torna-se fundamental quando se trata dos Direitos Humanos.

Bibliografia

- Hegel, G.W.F, 2010, «Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio», Tradução: Paulo Meneses...[et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISSINOS, 2010.
- Hegel. G.W.F, 2012, «Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. A Ciência da Lógica», Tradução: Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola;
- Jaeschke. Walter, 2004, «Direito e Eticidade», Porto Alegre: EDIPUCRS;
- Kant, Immanuel, 2003, «A Metafísica dos Costumes», tradução de Edson Bini, São Paulo: EDIPRO;
- Kant, Immanuel, 2007, «Fundamentação da Metafísica dos Costumes», tradução de Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70;
- Rosenfield, Denis, 1990, «Filosofia Política e Natureza Humana: uma introdução à filosofia política», Porto Alegre: L&PM;
- Seelman, Kurt, 2013, «Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel», Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional, Organizador: Ingo Wolfgang Sarlet, Porto Alegre: Livraria do Advogado, pp. 105-118;
- Weber, Thadeu, 2014, «Dignidade Humana e Liberdade em Hegel», *Espaço Jurídico-Journal of Law*, v. 15, n. 2, Chapecó: EJJL, pp. 387-396;

Unidade e Universalidade do Conhecimento em Alexander von Humboldt

Soraya Nour Sckell

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Resumo

Neste ensaio, analisa-se a concepção de unidade e universalidade do conhecimento em Alexander von Humboldt, cuja concepção científica pressupõe o conhecimento do *todo* – em oposição ao conhecimento especializado – e do *singular* – em oposição a visões gerais que prescindem do particular e do empírico. Tal concepção pode ser esclarecida a partir da análise da relação das ciências da natureza com as ciências humanas (parte 1), com as artes (parte 2) e por fim com as ciências sociais (parte 3).

A concepção científica de Alexander von Humboldt tem dois pressupostos que, se igualmente fundamentais, são ao mesmo tempo de difícil conciliação: o conhecimento do *todo* e o conhecimento do *singular*. O conhecimento do *todo* se opõe a qualquer tipo de conhecimento especializado. Seu objeto é a relação de todos os fenômenos naturais, culturais e sociais entre si: os continentes, os oceanos, a atmosfera, o reino vegetal e animal, as estrelas, assim como as visões de mundo, as diferentes formas de organização socio-política e as artes devem ser estudadas apenas em sua estreita conexão (Humboldt 2004:3). O conhecimento do *singular* se opõe ao que Humboldt chama de “ficção” de toda grande visão de mundo de caráter geral que não investiga fenômenos empíricos e particulares (Humboldt 2004: 3).

Mas como conciliar conhecimento do *todo* e conhecimento do *singular*? A solução que Humboldt encontra é de opor à metodologia científica de sua época, hierárquica e fundada em um primeiro princípio que sustenta o *todo*, uma noção de rede complexa, na qual cada elemento é tão importante como o outro, e cada série de fenômenos conduz a uma outra (Humboldt 2004:3). As relações são recíprocas entre o conhecimento da natureza, o prazer que a bela natureza ocasiona, o amor pela natureza que deve ser protegida e preservada, a justiça na distribuição dos recursos e dos bens, o respeito dos direitos universais e o reconhecimento das diferentes formas particulares de vida. Um fenômeno não pode ser estudado isoladamente do outro, mesmo que cada um tenha sua própria lógica e dimensão. Assim é que seus estudos naturais, de classificação e mensuração, assim como suas investigações sociais, artísticas, culturais, políticas e econômicas compõem a teoria do cosmos, que liga estas diferentes esferas.

Trata-se de descobrir entre estes fenômenos de ordem natural e cultural as complexas relações de interdependência, sobretudo entre o próximo e o longínquo, bem como entre o presente e o passado. Neste ensaio analisa-se como Humboldt concebe a relação das ciências da natureza com as ciências humanas (1), com as artes (2) e por fim com as ciências sociais (3)¹.

1) Relação entre “ciências naturais” e “ciências humanas”

Apesar das “ciências naturais” e das “ciências humanas” terem objetos distintos, Humboldt entende que uma não pode ser investigada independentemente da outra, e se opõe mesmo à concepção de que apenas o reino humano, e não o reino natural, seria dotado de liberdade, história e dignidade. Na natureza, afirma Humboldt, há também liberdade e história, mas em outro sentido que no reino humano: cada região natural é única, formando uma rede singular, e em permanente transformação, de relações entre elementos orgânicos e inorgânicos, luzes, cores e musicalidade própria: o canto dos pássaros, os sons dos animais, das águas que correm e batem nas rochas, dos ventos na vegetação. A ligação de tudo o que existe no presente e no passado vai além de um sistema abstrato de leis universais. Como é a razão que liga todos os dados empíricos bem como cada singularidade e suas mudanças ao longo do tempo, o conhecimento racional da natureza pressupõe a compreensão da própria faculdade de conhecer, tal como investigada pela filosofia do conhecimento. A melhor apreensão de todas essas relações simultâneas se dá por imagens, “quadros da natureza” (*Naturgemälde*). Mas cada momento apreendido é um instante transitório – o ser (*Sein*) é um devir (*Werden*), a natureza também é um devir (*Werden*) e cada ser é um ser que se tornou (*gewordenes*). A “descrição física do mundo” (*Physische Weltbeschreibung*) observa primeiramente o que existe lado a lado no espaço e a interação das forças da natureza, mas isso não se distingue do devir (*Werden*) (Humboldt 2004 : 34). Portanto, não é suficiente estudar a natureza em um laboratório por uma experiência que não poderia reconstruir todas estas relações nem essas transformações. É necessário ir à natureza para entender as constelações singulares de cada região natural, que não podem ser reproduzidas. Esta natureza, na qual agora se reconhece que haja liberdade e história, também tem uma dignidade, o que significa que ela é um fim em si mesma e não um meio para aceder a um outro fim. Ela não está a serviço do ser humano. A ciência da natureza contém portanto uma ética da natureza.

Da visão humboldtiana decorre uma concepção de experiência que

1. Uma versão anterior deste ensaio foi publicada em S. Nour Sckell, 2015, “Le cosmos et le cosmopolitisme d’Alexander von Humboldt”, *Le Soi et le Cosmos d’Alexander von Humboldt à nos jours*, p. 17-44

tem uma dimensão tanto técnica como moral. A experimentação é incapaz de compreender o todo orgânico. A *descrição física do mundo* de Humboldt inclui tanto “coisas e forças” como o “todo” da natureza, o cosmos significa tanto a descrição dos fenômenos terrestres (telúricos) e cósmicos (urano-lógicos) como uma concepção de ordem natural em sua beleza, harmonia e perfeição (Humboldt 2004: 27).

Humboldt persegue também um ideal partilhado pelas diversas teorias que, apesar de suas diferenças, são consideradas como parte do romantismo: a unidade do conhecimento. Não é possível isolar um conhecimento de outro. Ao contrário, todo saber é multi- e transdisciplinar. Deste ponto de vista, o isolamento das disciplinas científicas constitui um equívoco científico. A totalidade do conhecimento é orgânica, mas é o espírito que apreende a “unidade na diversidade”, ou seja, o próprio cosmos. Se cada parte tem uma certa autonomia, é importante compreender como as várias partes se relacionam entre si e com um todo que não se impõe às partes, porque o todo e as partes mantêm relações recíprocas (Köchy 2002: 6).

A diferença entre produtividade (ou produtor) incondicionada (*natura naturans*) e o produto condicionado (*natura naturata*) é abolida, em oposição à perspectiva externa da ciência da natureza, que considera a natureza como condicionada e estática. A filosofia da natureza quer ir além desta perspectiva externa e objetiva da natureza, considerando seu motor interno e não-objetivo. Daí a dupla constituição da natureza: estática e dinâmica, ela se desfaz e se mantém, cada um de seus produtos destruídos novamente se reproduz. Por diferenciação e individualização, pólos opostos se formam, mantendo-se ao mesmo tempo ligados em uma unidade orgânica. Enquanto o entendimento, ou seja, a reflexão racional e discursiva, vê a descontinuidade de produtos, a intuição apreende a unidade na diferença, a identidade entre a produtividade e o produto, a relação recíproca entre todas as partes, o todo ao qual o ser humano também pertence (Köchy 2002: 6-7).

O projeto humboldtiano de “descrição do mundo” (*Weltbeschreibung*) opõe-se à “explicação do mundo” (*Welterklärung*). A observação e a descrição das coisas em detalhe, um procedimento empírico, difere da apreensão da relação causal com o todo, sempre em seu horizonte, que constitui uma perspectiva teórica mais ampla e, portanto, mais formal e abstrata. Assim, esta mediação entre o geral abstrato e o particular também difere tanto de um ponto de vista lógico-sistemático, de acordo com analogias internas, como de uma abstração formal que ignora o contexto específico. Ela também não se confunde com uma indução a partir de elementos empíricos, nem tampouco com uma dedução a partir de princípios especulativos. Humboldt recusa tanto qualquer sistema dogmático, seja ele indutivo ou dedutivo, como qualquer relativismo que vê a natureza como

caos, contingência e exceção. Ele recusa tanto o conjunto enciclopédico como uma exposição de fragmentos. Mas ao contrário do romantismo, para quem somente a filosofia da natureza e a poesia podem apreender o todo, Humboldt acredita que essa apreensão é o próprio cerne do que ele concebe como a ciência da natureza (Köchy 2002: 8-10; Humboldt 2004: 22).

O todo da natureza, no entanto, escapa ao conhecimento empírico. A multiplicidade de fenômenos do cosmos permite uma conexão racional na unidade de pensamento apenas sob forma de reflexão. As ciências experimentais nunca estão completas, uma vez que a unidade do conceito de natureza não é construída a partir da experiência sensível (Humboldt 2004: 18). A natureza causa sempre uma surpresa, que é o motor da continuidade da investigação. A natureza mostra-se como um eterno desenvolvimento. A tarefa infinita de buscar a unidade tem por consequência a consciência alegre em seu esforço rumo ao infinito (Köchy 2002: 11; Humboldt 2004: 389).

As relações do presente são o tema da “descrição do mundo”, e as relativas ao tempo no seu desenvolvimento, ou seja, as relação entre o passado e o presente, da “história do mundo”. Mas como não há separação entre ser e devir, não há separação entre a descrição da natureza e sua história. Ao contrário, a descrição da natureza só é possível enquanto história da natureza, assim como o ser só pode ser totalmente conhecido enquanto ser que se torna (Humboldt 2004: 34-35). A “história do mundo” (*Weltgeschichte*), bem como a “descrição física do mundo” (*Physische Weltbeschreibung*) não podem ser deduzidas de conceitos ou princípios, mas encontram seus pontos de partida na apreensão empírica do que é singular na realidade.

Uma vez que existe uma ligação estreita entre caso particular e lei científica, assim como entre história e natureza, não há distinção absoluta entre “espírito” ou “mente” (*Geist*) e “natureza” (*Natur*), e portanto entre ciência humana (*Geisteswissenschaft*) e ciência natural (*Naturwissenschaft*). A oposição entre a natureza e a mente não implica uma separação entre o físico e o intelectual. A ciência começa quando a mente e a razão ordenam os elementos da experiência. Isto vale para toda relação entre natureza e espírito: o mundo exterior só existe na apreensão (Humboldt 2004: 36-7).

2) Relação entre “ciências da natureza” e “artes”

Assim como há uma estreita ligação entre caso particular e lei científica, também a ciência da natureza e o sentimento que a natureza ocasiona são inseparáveis. Assim como não há distinção absoluta entre “espírito” (*Geist*) e “natureza” (*Natur*), ou entre ciência humana (*Geisteswissenschaft*) e ciência natural (*Naturwissenschaft*), também não há uma distinção absoluta

entre ciência da natureza e arte. Há um profundo vínculo entre a apreensão científica da natureza e sua apreensão artística nos quadros naturais do cosmos (*Naturgemälde*), entre a descrição física do mundo e sua descrição poética pela imaginação e pelas pinturas de paisagem (Humboldt 2004: 36-7).

A natureza é a *bela* natureza, que toca a alma – este objeto sem ação nem intenção transforma o sujeito que o contempla, intensifica seus sentimentos e desperta sua imaginação. Um livro da natureza, diz Humboldt, deve conter tanto seu lado objetivo como seu lado subjetivo: meu mundo interior, construído pelas impressões que a natureza provoca em mim. Não podemos conhecer a natureza em sua profundidade pelo olhar frio que dela se distancia, o que só poderia apreender sua mecanicidade superficial. O conhecimento mais íntimo da natureza só é possível para aquele que se perde face à infinitude da natureza. A natureza é medida e sentida; perdemos o sentido na natureza para então recuperá-lo com ainda mais energia. Razão e sentimento não são mutuamente excludentes e, na sua síntese, um não precede o outro, mas eles se influenciam reciprocamente: quanto mais eu conheço a natureza, mais ela me fascina, e quanto mais ele me fascina, melhor eu quero conhecê-la (Humboldt 2004: 27).

Pode-se perguntar como encontrar na representação da natureza as propriedades da arte: a surpresa, o inesperado, o impreciso e a fantasia. No entanto, estes elementos não contradizem a representação da natureza; ao contrário, eles intensificam os efeitos, o prazer e a turbulência interior que a natureza provoca. O leitor tem sentimentos e imagens que vão deixar uma memória do que ele ainda não conheceu, um desejo de rever o que ele nunca viu. Na poesia, o poder das palavras produz na imaginação do leitor quadros que causam os mesmos efeitos interiores que a natureza. Trata-se da hipotipose, um procedimento de retórica antiga que se tornou uma das técnicas mais importantes de Humboldt (Ette, 2002: 204-205). Esta concepção de “quadros da natureza” expressa a síntese entre ciência e arte, entre conceito e intuição (*Begriff und Anschauung*) que Humboldt teoriza e pratica.

Há assim uma estreita relação entre razão e sentimento, entre a ciência da natureza e a experiência sentimental da natureza. A conexão entre todos os seres vivos é tanto sentida pelo coração como refletida pela razão. Desse modo, Humboldt permanece próximo a uma noção central do romantismo: a simpatia pré-científica. Os sentimentos confusos, a intuição sensível e a razão estão ligadas. Medir a natureza não provoca seu desencanto e sua racionalização completa, o desaparecimento do secreto e do sublime. Bem ao contrário, descobrir relações numéricas pela observação científica com o microscópio e o telescópio, estabelecer a relação entre o passado e o presente de tudo o que existe, mostra a infinidade dessas relações, abertas à história da natureza que prossegue infinitamente, sem

que se possa saber o próximo estágio de sua evolução, nem as infinitas possibilidades que presidem a constituição de novas relações entre tudo o que existe. O conhecimento o mais elevado das leis do mundo reforça os sentimentos pela natureza e por sua fruição (Köchy 2002: 10). Cada nova descoberta científica é apenas o começo de um novo labirinto. A natureza surpreendente, fascina com sua infinitude, com o seu futuro aberto (Humboldt 2004: 18; Köchy 2002: 11). Por mais que se meça e se racionalize, é impossível capturar todas as relações na natureza; mesmo aquelas que nós conseguimos ver não serão necessariamente compreendidas. A natureza sempre guarda um segredo, algo misterioso que escapa ao conhecimento. A apreciação da natureza aumenta com seu conhecimento. Humboldt quer mostrar “como a fruição da natureza, tão diversificada em suas fontes internas, pode ser suscitada pelo exame claro da conexão dos fenômenos e da harmonia das forças estimulantes” (Humboldt 2004: 27).

A ciência da natureza de Humboldt, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, narrativa e figurativa, tem também outro aspecto ético: a poesia e os quadros da natureza sensibilizam a alma para o valor da natureza em geral e, em particular, para o da América Latina. Humboldt quer mostrar como este continente desperta nele sentimentos de admiração e prazer. Assim, ele cria uma nova visão dos trópicos: imagens impressionantes, eufóricas, entusiasmadas, poéticas, que transmitem e provocam a paixão pela América Latina.

Bernardin de Saint Pierre descreveu a tempestade dos trópicos com tal precisão e, ao mesmo tempo, com uma tal poesia, que é preciso passar pela experiência para entender como o céu protetor de repente se transforma em céu ameaçador. O valor único de sua obra, observa Humboldt, é que ele foi capaz de descrever o que pertence apenas à natureza tropical e apenas aqueles que podem estar uma vez sob o céu tropical podem compreender a verdade do que ele diz (Humboldt 2004: 221). Camões, analisa Humboldt, expôs de modo sublime o mar e as estrelas que se vê do Atlântico, bem como tempestades oceânicas, que Camões vivenciou. No entanto, o que decepciona Humboldt, é que quando Camões descreve as cores e perfumes das Américas, ele só descreve o que viu nos mercados europeus, dado que ele jamais chegou às Américas. Seria impossível, mesmo para um grande escritor como Camões, falar sobre o que ele não viveu (Humboldt 2004: 216-218). Quando se trata de natureza e da cultura, o conhecimento se dá através do reconhecimento do valor do que os outros têm em particular. A autenticidade, valor estético, adquire assim uma dimensão ética, e a apreensão do cosmos só é possível ao espírito cosmopolita: uma visão justa do mundo só se constrói quando se pode ver o mundo.

3) Relação entre “ciências da natureza” e “ciências sociais”.

Os estudos naturalistas de Humboldt na América Latina são profundamente vinculados não apenas às pinturas de paisagem e à poesia sobre a natureza, mas também a uma série de pesquisas sócio-políticas, econômicas e culturais, centradas na colonização e suas atrocidades – especialmente em relação à escravidão e à opressão dos povos autoctones. Estes estudos resultam principalmente da experiência pessoal de Humboldt com os povos indígenas e os conquistadores, mas eles também são baseados em pesquisas meticulosas nos arquivos coloniais, em análises da imprensa e visitas a fábricas, plantações, prisões e hospitais. Estes estudos constituem um testemunho único deste período, insuperável até hoje. O horror das guerras de colonização foi acompanhado por uma imagem profundamente depreciativa do novo continente – sua natureza, os povos indígenas, os escravos –, uma imagem que Humboldt denuncia e deseja transformar. Estas guerras envolvem não só o uso da força, mas também uma dimensão cultural, que aparece até mesmo em áreas das quais se esperaria maior neutralidade, como a arte e a ciência. A paz exige mais do que apenas o fim da dominação militar, política e econômica – ela também depende da transformação da visão depreciativa que se tem dos dominados.

A exigência ética para a compreensão do cosmos é o cosmopolitismo, que implica o reconhecimento da natureza e de cada ser humano, e o respeito não só dos direitos humanos universais dos indígenas e dos negros, mas também de suas formas particulares de vida. Este cosmos não supõe nem uma ordem natural atemporal, nem uma humanidade concebida a priori – ele nasce de relações de causalidade recíprocas, sempre em transformação (Humboldt, 2004), e determinadas no século XIX principalmente pela ação destrutiva do homem : destruição da natureza, do Novo Mundo, dos povos indígenas, dos negros e, por fim, uma vez que tudo está conectado no Cosmos, destruição de si mesmo.

Humboldt analisa a essência e a função do colonialismo, a estrutura e a organização da administração colonial, sua corrupção e a ineficiência burocrática, o papel da Igreja nos mecanismos de poder dentro do sistema colonial e, especialmente, o progresso e as desproporções na fruição deste progresso na economia, na tecnologia, na engenharia, na agricultura, na produção têxtil e no comércio. Sua finalidade é mostrar concretamente o que tem de ser mudado na vida econômica, política e social do sistema colonial, afim de abolir a escravidão. Visa-se, por um lado, uma transformação das estruturas subjacentes da sociedade e, por outro, uma mudança de atitude, que se relaciona também com questões morais e jurídicas. O colonialismo, diz Humboldt, é a imoralidade absoluta, que transforma senhores e escravos em bárbaros e leva os próprios conquistadores à antítese da civilização. A prosperidade e o *Eslarecimento* não pode se propagar nas

colônias. Os governos europeus na América Latina incitam à discórdia, à separação de castas e aos conflitos. Eles proibem a união pelo casamento, eles permitem que os indígenas sejam tratados como seres inferiores e que sejam explorados. Isso resulta em ódio dos nativos para com os europeus (Guayaquil, Equador, 04 de janeiro – 17 de fevereiro de 1803. Humboldt, 1992: 63-64).

Em seu estudo sobre o México, Humboldt mostra as relações opressivas de três maneiras: 1) o sistema de exportação da Espanha para o México de produtos agrícolas nacionais e da indústria estrangeira; 2) a exportação do México para a Espanha e outros países da América espanhola, a balança comercial de Vera Cruz, o valor dos metais preciosos enviados, as despesas públicas; 3) a população religiosa e secular, as escolas de homens e mulheres, os hospitais e as prisões. As visitas de Humboldt a fábricas mostram-lhe que a situação dos trabalhadores livres é pouco melhor do que a dos escravos (Querétaro, México, agosto 04-05 de agosto de 1803. Humboldt, 1992: 218-219). O objetivo da pesquisa empírica de Alexander von Humboldt é não apenas denunciar a imoralidade e a injustiça do sistema escravista de um ponto de vista normativo, mas também destruir a ilusão utilitarista de que um país possa ter benefícios a longo prazo da opressão dos outros (Humboldt 1825-1827 IV: 285-286). É este mesmo duplo objetivo que Humboldt persegue em seu estudo sobre Cuba (Humboldt 1970 III: 445-448).

O sistema escravista é inseparável da introdução do sistema estatal na América Latina. A filosofia política moderna considera o Estado como o princípio universal da perfeição em matéria de organização política; ao lado dele, tudo o que é “primitivo” tende a ser associado com incompetência e imperfeição. O homem branco introduziu na sociedade latino-americana a mesma estrutura hierárquica estatal e política que na Europa, com uma única diferença: esta estrutura institucionaliza o racismo que concebe inferioridade dos povos indígenas, dos negros e dos mestiços. Isto legitima e reforça sua fraca posição social, política, econômica e cultural. O sistema estatal na América Latina também levou às guerras estatais, meio pelo qual um estado pretende expandir seu território, como a guerra dos EUA contra o México (1846-1848) (Carta a Carl Christian Josias Bunsen. Humboldt 2006: 102).

Humboldt considerava que a realização dos ideais universais da Revolução Francesa – liberdade, igualdade, fraternidade – poderia ser muito mais desenvolvida em algumas tribos indígenas do que na maioria das cidades europeias. Várias tribos convivem em sólidas relações de harmonia e paz, os seus membros desfrutam de igualdade e liberdade – valores apreciados na Europa moderna, sem que no entanto, observa Humboldt, ela faça a experiência disso na realidade (Humboldt 1825: 385). Tal como as ciências naturais se articulam com as ciências humanas, as ciências sociais

e as artes, também a concepção de cosmos se articula com a de cosmopolitismo. É assim que, com Humboldt, conhecer o mundo supõe percorrer cada canto e reconhecer cada encanto do mundo.

Bibliografia

- Ette, Ottmar, 2002, *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist : Velbrück.
- Humboldt, Alexander von, 1825-1827, *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne* [1809-1814]. 2ª edição, 4 volumes, Paris : Renouard.
- Humboldt, Alexander von, 1970, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent* [1814-1825], edição de Hanno Beck, Stuttgart : Brockhaus, 3 Volumes.
- Humboldt, Alexander von, 1992. „Tagebücher“, *Alexander von Humboldt. Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeitsrevolution. Eine Anthologie von Impressionen und Urteilen aus seinen Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak*, coordenação de E. L. Werner Hartke e Günther Rienäcker, Berlin : Akademie-Verlag.
- Humboldt, Alexander von, 2004, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* [1845-62], edição de Ottmar Ette e Oliver Lubrich. Frankfurt am Main: Eichborn.
- Humboldt, Alexander von, 2006, *Briefe von Alexander von Humboldt an Christian Carl Josias Bunsen*, edição de Ingo Schwarz, Berlin : Rohrwall.
- Köchy, Kristian, 2002, „Das Ganze der Natur. Alexander von Humboldt und das romantische Forschungsprogramm“, *HiN (Humboldt im Netz) – Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien*, volume III, número 5, p. 3-16.
- Nour Sckell, Soraya, 2015, «Le cosmos et le cosmopolitisme d'Alexander von Humboldt», *Le Soi et le Cosmos d'Alexander von Humboldt à nos jours*, coordenação de Soraya Nour Sckell e Damien Ehrhardt, Berlin: Duncker & Humblot, p. 17-44.

Múltiplo e Esquema do Conceito Empírico a partir da Sentença: «*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*»¹

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

Universidade Estadual Paulista

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

Die Form der Anschauung ist [...] nichts anderes als die Art wie
das Mannigfaltige gegeben wird.

KANT, *Vorlesungen über Metaphysik* (Schön)².

Mein Gemüth ist jederzeit beschäftigt, das Bild des Mannichfaltigen,
indem es es durchgeht, sich zu formiren.

KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz)³.

Résumé

Compte tenu de l'affirmation de Kant: «*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*», je voudrais explorer l'obligatorité subreptice qu'elle contient. Ce faisant, je me propose de mettre en relief un des présupposés qui la composent, c'est-à-dire, le «multiple» [*das Mannigfaltige*]. D'autre part, ayant présent le contexte de cette même phrase, je me dispose à considérer la figurativité du «multiple» dans le domaine du schème du concept empirique.

Mote

«Pensamentos sem conteúdo são vazios, [assim como] intuições sem conceitos são cegas»⁴.

1. Todas as referências a escritos de Kant publicados pela *Akademie-Ausgabe* são aqui feitas de acordo com a sistemática adotada pela *Kant-Gesellschaft*; disponível em: <<http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/autoren.html>>. Acesso em: 18 ago. 2015. Para os escritos do filósofo tidos aqui em conta, utilizou-se a seguinte versão eletrônica dos mesmos: »*Kant im Kontext III*«, 2013 [doravante: KiKIII]. Em havendo interposição textual explicativa da minha parte no âmbito duma citação, ela será indicada por «[U. R.]», abreviatura de «Ubirajara Rancan». Salvo advertência em contrário, as traduções apresentadas são minhas.

2. Kant, I. V-Met/Schön, AA 28: 482.

3. Id., *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) [*Metaphysik L₂*]. In: Pölitz, K. H. L., 1821, *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik apud KiKIII* [doravante: Kant / Pölitz], p. 149.

4. Id., KrV, A 51 / B 75.

Primeira Glosa

Podendo-se certamente afirmar que o significado de «conteúdo» na primeira de tais frases corresponde ao de «intuições» na segunda, e, por outro lado, sendo possível substituir, naquela, «pensamentos» por «conceitos», sem que tal mudança implique qualquer ressignificação desses termos, segue-se disso a inteira correspondência entre ambas essas frases, a qual, então, poderá apresentar-se do seguinte modo: *conceitos sem intuições são vazios, intuições sem conceitos são cegas*⁵.

Na sequência da mesma passagem na qual se encontram tais frases, conforme a tradução propositadamente intensificadora que dela faço, lê-se:

[...] donde ser tão necessário tornar sensíveis os conceitos de tal conteúdo (isto é: juntar a tais conceitos o objeto [dado] na intuição) quanto tornar compreensíveis as intuições do mesmo conteúdo (isto é: colocar tais intuições sob conceitos).⁶

Mediante a disjunção recíproca dos ítems do problema, às partes da resolução corresponde uma interação mútua: pensamentos sem conteúdo sendo vazios e intuições sem conceitos sendo cegas, juntem-se um e outro, objeto e pensamento. Por outro lado, no contexto em que empregados, «vazios» e «cegas» não são termos sinônimos, não podendo intercambiar-se. Com isso, não se poderia eventualmente dizer que pensamentos sem conteúdo fossem cegos, tampouco intuições sem conceitos, vazias. Pois a cegueira a que ali se faz referência equivale, em geral, a falta de significação, não a carência de imagem⁷, inda que, por seu turno, o vazio em pauta possa referir-se à ausência de objeto, e, pois, à de imagem, o que em verdade ocorre para o caso dos conceitos empíricos, mas não, evidente, para o do conceito puro do entendimento, que «não pode absolutamente ser levado a nenhuma imagem»⁸.

5. Cf. *ibid.*, A 258 / B 314: «*Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können*»; Kant / Pölit, p. 20: «*Durch Empfindungen können wir gar nichts erkennen. Anschauungen ohne Begriffe, und umgekehrt Begriffe ohne Anschauungen, geben gar keine Erkenntnisse. Wir müssen Anschauungen und Begriffe a priori zugleich haben; denn ohne die sind keine Erkenntnisse möglich*».

6. Kant, KrV, A 51 / B 75. Tratando-se aí de enfatizar o conteúdo dessa conhecida passagem da primeira Crítica, propositadamente repito nomes e excluo pronomes.

7. No «§ 77» da terceira Crítica, Kant falará do entendimento discursivo que é «carente de imagens» [cf. Kant, KU, AA 05: 408].

8. *Id.*, KrV, A 142 / B 181.

Segunda Glosa

Como ensina a Razão Pura, o conteúdo do conhecimento é a «referência» ao objeto de tal conhecimento⁹, pelo que, então, «o conteúdo de um conhecimento» é «a matéria do mesmo»¹⁰. Em igual sentido, a afirmação que «[a] lógica geral abstrai [...] de todo o conteúdo do conhecimento, isto é, de toda a referência do mesmo ao objeto»¹¹, indica ela não considerar a matéria dele, com o que, assim, as suas conclusões aplicam-se ao conhecimento que for, qualquer que seja, venha de onde vier matéria ou conteúdo deste.

Contrariamente à lógica geral, como sabido,

a lógica transcendental tem posto diante de si um múltiplo da sensibilidade *a priori* — que a estética transcendental oferece-lhe — para dar um estofa aos conceitos puros do entendimento, sem o qual eles seriam sem conteúdo nenhum, [e,] por conseguinte, [sem o qual eles seriam] completamente vazios.¹²

Tem-se, portanto, que o «conteúdo» sem o qual os «pensamentos [...] são vazios» é a «referência» dos mesmos ao objeto por eles considerado; vale dizer: a «matéria» correspondente a esse objeto. Tal «conteúdo», «referência», «matéria» ou «estofa» — cuja presença responde pelo efetivo preenchimento do vazio a que estariam invariavelmente fadados os conceitos não referidos a ele — é por fim especificado sob a denominação de «múltiplo».

Terceira Glosa

Na imediata sequência do texto agora mesmo lembrado do «§ 10» da «Analítica dos conceitos», lê-se:

[...] espaço e tempo contêm um múltiplo da intuição pura *a priori*, mas, não obstante, pertencem às condições de receptividade do nosso ânimo, sob as quais condições, unicamente, o ânimo pode receber representações de objetos, as quais representações, portanto, têm sempre também de afetar o conceito dos mesmos objetos.¹³

9. Ibid., A 58 / B 83.

10. Ibid., A 59 / B 83.

11. Ibid., A 55 / B 79. Cf. ibid., A 76 / B 102; KrV, A 52 / B 77; id., Log, AA 09: 17; ibid., p. 94; id. V-Lo/Wiener, AA 24: 791.

12. Id., KrV, A 76-77 / B 102.

13. Ibid., A 77 / B 102. Relativamente ao parágrafo seguinte desse mesmo «§ 10», consagrado à noção de «síntese» [cf. ibid., A 77-78 / B 103], cf. id., V-Lo/Wiener, AA 24: 805: «*Alle unsre klare Vorstellungen können logisch unterschieden werden, in deutliche und undeutliche Vorstellungen. Die undeutliche Vorstellung ist das Bewußtseyn einer Vorstellung im Ganzen, ohne doch das Mannigfaltige zu*

Consoante essa passagem, poder-se-á afirmar que o múltiplo espaço-temporal seja, por assim dizer, de tipo dupla-face, tanto se voltando para a determinação categorial quanto para a afecção empírica, característica que constitui a razão pela qual, na qualidade de múltiplo do sentido interno, e, pois, submetido às condições do tempo, ele torna-se uma espécie de *tecido* para o esquematismo transcendental.

Se, pois, o «conteúdo» cuja-presença-responde-pelo-efetivo-preenchimento-do-vazio-a-que-estariam-invariavelmente-fadados-os-conceitos-não-referidos-a-ele é o mesmo «múltiplo» dupla-face cuja determinação categorial [por meio da «determinação transcendental do tempo» a cujas condições ele está submetido] redunda nos esquemas transcendentais, tal significa que a fórmula: «Pensamentos sem conteúdo são vazios, [assim como] intuições sem conceitos são cegas», na solução interativa que ela sub-repticiamente prenuncia, termina por afirmar: pensamentos sem múltiplo-a-determinar são vazios, assim como intuições sem determinação-de-múltiplo são cegas¹⁴.

unterscheiden, was im Ganzen enthalten ist. Die Deutlichkeit ist die Klarheit, die auch auf die Theile geht». Nesse trecho, o filósofo terá provavelmente em mente a seguinte passagem do *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier, compêndio de lógica por ele adotado: «Wenn wir uns einer Vorstellung bewusst sind, so sind wir uns derselben entweder bloss im Ganzen betrachtet bewusst, so dass wir in derselben selbst nichts von einander unterscheiden; oder wir sind uns auch des Mannigfaltigen in derselben bewusst. In dem ersten Falle haben wir **eine undeutliche** oder **eine verworrene Erkenntniss** (cognitio indistincta et confusa), in dem andern aber **eine deutliche** (cognitio distincta)» [Meier, G. Fr. *Auszug aus der Vernunftlehre*. In: Kant, GS, AA 16: 80]. Se ambos os autores poderiam reconhecer-se na fórmula: conhecer é conhecer o múltiplo, dir-se-á, porém, que, com Kant, o conhecimento não se restringirá à *análise* do múltiplo dado empiricamente, mas alcançará a *síntese* do múltiplo engendrado *a priori*.

14. O esquema é dito ser a «determinação transcendental do tempo», à medida que tal denominação conjuga o que o esquema tem de, por assim dizer, conter; a saber: um lado intelectual, outro sensível. Nesse caso, na expressão «determinação transcendental do tempo», «determinação transcendental» responde pelo componente intelectual, ao passo que «[múltiplo] do tempo» [ou «[múltiplo] do sentido interno»] pelo componente sensível. Cf. Kant, KrV, A 138 / B 177: «Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelt der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt». Por outro lado, tal reformulação em nada altera a equivalência antes apontada entre «conteúdo» e «intuições», mas, mantendo-a, somente posiciona cada um dos termos da mesma relação no seu *tom* original: «conteúdo» a partir do elemento determinante, «intuições», do determinado. Pois que o «conteúdo» dos «pensamentos», não podendo manter-se heterogêneo para com estes, só pode ser, ao fim e ao cabo, o que os próprios «pensamentos» determinem [ou seja: o múltiplo do sentido interno]; por outro lado, os «conceitos» das «intuições», tampouco podendo manter-se heterogêneos para com estas, só podem ser o que as determinem [ou seja: as categorias].

Quarta Glosa

Na *Crítica da Razão Pura* atenta-se em especial à recepção do dado, à unidade das categorias, ao processo de determinação sintética, à ligação intelectual, não porém à justificação de ordem simplesmente operativa pela qual essas ações são e têm de ser levadas a cabo do modo como tal ocorre. O «múltiplo», assemelhando-se a um tipo de conceito-servidor perante as «formas de intuição», a «síntese», as «categorias», age como se, onde estivesse, ali se encontrasse para somente ser útil a cada uma dessas modificações do ânimo, dando-lhes a todas a indispensável referência com que elaborar o conhecimento objetivo. Pois, se ele não fosse, o mesmo conhecimento, sem conteúdo, simplesmente não seria. Da mesma forma, se ele não fosse *como é*, ou seja, se a *multiplicidade* não lhe fosse constitutiva, não se compreenderia a razão de haver a *unidade* das categorias e o processo de determinação *sintética*.

No dizer de Vaihinger, o «múltiplo»¹⁵ é conceito «do qual Kant fala muitas vezes [...] sem nunca o caracterizar precisamente»¹⁶.

Já Oswaldo Market, num dos relativamente bem poucos trabalhos até hoje consagrados ao tema, afirma, sobre o mesmo conceito:

Se consideramos mais precisamente o uso da palavra [«múltiplo» [U. R.]], observamos que ela é justamente o portador da única explicação do conteúdo da matéria. Se a matéria é de fato descrita como o que corresponde à sensação, devemos então admitir que ela é em si mesma um 'X' que encerra uma multiplicidade, isto é, uma suposta indeterminação informe. A matéria é um 'X' porque tudo o que conhecemos dela já faz uso da forma; portanto,

15. Acerca da importância do múltiplo, cf.: Vaihinger, H., 1970, *Kommentar*, vol. 2, p. 59: «In diesem Satze [«*Dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige geordnet werden kann, ist die Form der Erscheinung*»] wird nun auch der später so oft gebrauchte Ausdruck „das Mannigfaltige“ eingeführt, dem in der Dissert. von 1770 die varia entsprechen (bes. § 4). [...] Meistens gebraucht übrigens Kant späterhin den Ausdruck „das Mannigfaltige der Anschauung“ (z. B. A 105), und bes. in der Transsc. Deduction (bes. B) spielt das „Mannigfaltige“ in diesem Sinne eine bedeutsame Rolle; denn es ist ihr „oberster Grundsatz“: „dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe“ (§ 17, § 20); auch heisst es ebendasselbst (§ 17): „Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der trarlssc. Aesthetik, dass alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe“. A «sentença» analisada por Vaihinger – «*Dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige geordnet werden kann, ist die Form der Erscheinung*» –, tal como diferentemente aparece em ambas as edições da *Razão Pura* [tal diferença é considerada por Vaihinger nas páginas «60» e «61» desse mesmo volume «2» do seu *Kommentar*], em verdade diz, respectivamente: «*dasjenige [...], welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung*» [Kant, KrV, A 19]; «*dasjenige [...], welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung*» [ibid., B 34].

16. Vaihinger, op. cit., 2, p. 224: «*von welchem Kant mehrfach [...] spricht, ohne es jemals näher zu charakterisieren*». Cf. Smith, N. K., 1923, *Commentary*, p. 84: «*By the manifold Kant does not mean [...] the chaotic or disordered. The emphasis is on manifoldness or plurality, as calling for reduction to unity and system. The unity has to be found in it, not introduced into it forcibly from outside. The manifold has to be interpreted, even though the principle of interpretation may originate independently of it*».

do elemento subjetivo do conhecimento. E se ainda assim nos é permitido falar de matéria, só então no sentido transcendental como o ‘Correspondens’ da forma, como o outro da mesma. Mas essa matéria transcendental e universal é *hic et nunc* na sensação concreta o ‘Correspondens’ da forma, isto é, o ordenado, e, com isso, o ordenável. Como ordenável, a matéria é o múltiplo.¹⁷

Ainda sobre o «múltiplo», assim se expressa Luigi Scaravelli:

Na primeira Crítica tínhamos o múltiplo das sensações ou múltiplo empírico,¹⁸ e tínhamos o múltiplo das determinações espaço-temporais ou múltiplo puro; e desses dois múltiplos, nem o primeiro deriva do segundo nem o segundo do primeiro. O múltiplo puro, sabe-se, condiciona por si o empírico; ou, melhor: [condiciona] alguns aspectos do múltiplo empírico; mas, com isso, nem o absorve em si nem o elimina. Toda a *Crítica da Razão Pura* é atravessada e impregnada por esses dois múltiplos, ambos inelimináveis e ambos dotados de caracteres inconfundíveis. A sua eliminação faria desaparecer o problema da Crítica[,] e[, por outro lado,] a sua fusão anularia a distinção entre matemática e natureza. [...].¹⁹

Quinta Glosa

Num conhecido passo da «dedução transcendental» na primeira versão da Crítica, lê-se:

Toda intuição contém em si um múltiplo, múltiplo que, porém, não seria representado como tal, se o ânimo, na sequência das impressões, não distinguísse o tempo de uma [impressão] a outra; pois, como contido num momento, toda representação nunca pode ser algo mais do que a unidade absoluta. Ora, para que a partir desse múltiplo devesse a unidade da intuição (como, aproximadamente, na representação do espaço), é primeiramente necessário, então, o percorrer da multiplicidade, e, assim, a composição da mesma, ação que nomeio síntese da apreensão, pois ela é imediatamente dirigida à intuição, que, em verdade, oferece um múltiplo, o qual, porém, como tal, e, em verdade, [como] contido numa representação, nunca pode operar sem uma síntese nele ocorrente.²⁰

17. Market, O., 1981, „*Das Mannigfaltige und die Einbildungskraft*“, p. 263.

18. Ao que parece, o único emprego, por Kant, da expressão «múltiplo empírico» – sem, é claro, nenhum prejuízo da pressuposição do mesmo como tal por ele [vale dizer: da sua pressuposição como se fosse [empiricamente] dado como «múltiplo»] – ocorre no *Opus postumum*; cf. Kant, OP, AA 21: 596: «*Man würde unrichtig sprechen wenn man sagen wollte: »wir haben Erfahrungen«; denn es giebt für das Subject der Sinnenvorstellung nur Eine Erfahrung; das empirische Mannigfaltige der Sinnenobjecte enthält eine Menge von Wahrnehmungen die sich insgesamt auf das absolute Ganze möglicher Erfahrung beziehen*».

19. Scaravelli, L., 1973, «OSSERVAZIONI», pp. 354-355.

20. Kant, KrV, A 99.

De acordo com um fragmento do trecho acima — «Toda intuição contém em si um múltiplo, múltiplo que, porém, não seria representado como tal, se o ânimo, na sequência das impressões, não distinguisse o tempo de uma [impressão] a outra» —, dir-se-á que a multiplicidade do múltiplo [empírico] decorre do fato de o ânimo atuar temporalmente. Na verdade, «se o ânimo [...] não distinguisse o tempo de uma [impressão] a outra», e, pois, já não operasse por si próprio sequencialmente, nem mesmo se poderia falar de «sequência», menos ainda de uma na qual o tempo, então, viesse a ser distinguido. Noutras palavras: de acordo com tal trecho, a multiplicidade do múltiplo não provirá da experiência. Em contrapartida, de acordo com outro fragmento do trecho acima — «[a intuição] oferece um múltiplo» —, dir-se-á que a intuição [empírica] é por si mesma responsável pelo múltiplo, como tal. Noutras palavras: o que a empiria viesse a conceder-nos, ela no-lo concederia *sub specie multiplicatis*.

Sexta Glosa

Embora se possa, já em atenção ao modo como o faz o próprio Kant, falar de *dois* múltiplos, um puro, outro empírico, não será o caso de assim proceder, evitando-se, com isso, a hipostasiação de ambos. Por outro lado, será inegável que a multiplicidade do chamado múltiplo empírico decorra da forma pela qual o «X» material [nos termos de Market] é apreendido pelo sujeito, tal constituindo aqueles «alguns aspectos do múltiplo empírico» condicionados pelo «múltiplo puro» [como assinala Scaravelli]. Noutras palavras: a multiplicidade atribuída ao «X» material [pela qual, unicamente, ele é nomeado «múltiplo empírico»] é inteiramente devida ao fato de ele ser recebido pelas formas puras da sensibilidade ou pela multiplicidade do múltiplo puro, espaço-temporal. A pretensa inegabilidade de tal conclusão assenta-se simplesmente em que não parecerá aceitável o «X» material conter, ele próprio — ou seja: independentemente do sujeito receptor e da especificidade do seu aparato receptivo —, o feitio da multiplicidade.²¹ De outra parte, se, em razão do condicionamento [parcial, como

21. Independentemente de ser ou não correta a atribuição, por Vaihinger, da leitura seguinte a Cohen, parece-me que a crítica feita por ele a esta é inteiramente procedente; cf. Vaihinger, op. cit., 2, p. 61: «Auf keinen Fall ist richtig, was Cohen aus der vorliegenden Stelle [trata-se sempre da «sentença» em análise por Vaihinger; a saber: «*Dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige geordnet werden kann, ist die Form der Erscheinung*» [U. R.]] herausgelesen hat. Er sagt (1. A. 42; 2. A. 151) [trata-se aí da primeira [1871] e da segunda [1885] edições de *Kants Theorie der Erfahrung* [U. R.]]: „Man achte auf den Ausdruck. Kant sagt nicht: dasjenige, welches das Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen ordnet, sondern: welches macht, dass es geordnet werden kann. Die Möglichkeit in der Erscheinung, dass das Mannigfaltige, welches sie vermöge der Empfindung allein darbieten würde, geordnet angeschaut werde, dieses potentielle Verhältniss wird Form genannt“ u. s. w. Damit will also wohl Cohen sagen: in dem Mannigfaltigen selbst liege die Möglichkeit seiner formellen Ordnung potentiell angelegt. Aber wenn irgend etwas unkantisch ist, so ist es diese Auslegung, welche durch die folgenden Erläuterungen Kants, besonders aber durch den

lembrado por Scaravelli] do «múltiplo empírico» pelo «múltiplo puro», contrapusermos à *condicionalidade* da multiplicidade do múltiplo empírico a *incondicionalidade* da multiplicidade do múltiplo puro, tal conduta nada mais fará, parece-me, que deslocar a questão anterior — levando-a, agora, para o nível da puridade —, pelo que, assim, pressupor-se-á não mais a autoqualificação da multiplicidade do múltiplo empírico, mas a autoqualificação da multiplicidade do múltiplo puro. Se a hipótese de uma *incondicionalidade* da multiplicidade do múltiplo empírico redundará na *empiricização* da multiplicidade do múltiplo empírico, a hipótese seguinte desembocará na *imatização* da multiplicidade do múltiplo puro, espaço-temporal, hipótese que, mesmo contando com defensores como Windelband²² e Vaihinger²³, não parecerá convir à filosofia transcendental.

Sétima Glosa

Em que pese Kant afirmar não poucas vezes que o múltiplo empírico²⁴ é-nos «dado» [*gegeben*] ou «oferecido» [*darbieten*], creio tais afirmações possam ser tomadas como uma espécie de licença terminológica praticada pelo filósofo, pela qual, então, em verdade, ele referir-se-ia à ordenação a ser conferida à matéria. Se assim, o «múltiplo» [empírico] só se tornaria «múltiplo» [não sendo por si mesmo tal] devido à multiplicidade pura na qual é recebido o objeto da sensação.

Embora assim, fala-se, em atenção à letra kantiana, de múltiplo puro e de múltiplo empírico, num procedimento que, por sinal, encarece a irredutibilidade da dupla origem prevista para o conhecimento, já que este «surge de duas fontes principais do ânimo, cuja primeira é [a faculdade

unmittelbar folgenden Satz unmöglich gemacht wird, und welche auch durch den Wortlaut dieses Satzes in keiner Weise gefordert wird. Der Satz will eben sagen: die Form ermögliche es, dass das Mannigfaltige geordnet werde, dass, wie es gleich nachher heisst, „die Empfindungen in gewisse Form gestellt werden können“; diese Form ist nach dem Folgenden etwas zum Mannigfaltigen äusserlich Hinzukommendes. Nach Cohen aber würde Kant sagen, dass diese Form im Mannigfaltigen selbst liege, wenigstens potentiell — diese Auslegung ist aber aus den genannten Gründen gänzlich zu verwerfen. [...]»

22. Cf. Windelband, W., 2015, «Über die verschiedenen Phasen... »

23. Cf. Vaihinger, op. cit., 2, pp. 89-90; pp. 99-100.

24. Para exemplificá-lo, bastarão, por exemplo, as passagens seguintes; cf. Kant, KrV, A 77-78 / B 103: «Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen samlet und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntniß urtheilen wollen»; cf. *ibid.*, B 143; *id.*, OP, AA 22: 113.

de] receber as representações [...], [cuja] segunda [é] a faculdade de conhecer um objeto por estas representações [...]]²⁵. Nesse sentido, «[a faculdade de] receber as representações», recebendo-as, tanto nos dará o múltiplo puro — o elemento por assim dizer recipiente — quanto nos oferecerá o múltiplo empírico — o elemento por assim dizer recebido. Salvo melhor juízo, este o sentido da passagem acima citada, de acordo com a forma como ela é construída²⁶.

Oitava Glosa

Não obstante isso, parece-me seja o caso de, relativamente às «duas fontes principais do ânimo» e aos dois múltiplos com elas de algum modo solidários, fazer-lhes frente a todos pelo realçamento de uma multiplicidade dupla-face espaço-temporalmente exprimida. Tal multiplicidade bivalente, não se confundindo com uma multiplicidade pura e outra empírica, realçará a originária aquisitividade d'«a forma das coisas no espaço e no tempo», sem que o «fundamento» necessariamente pressuposto por esta — o qual, «ao menos ele, é inato»²⁷ — possa de algum modo confundir-se com a inatidade das representações «espaço» e «tempo»²⁸.

Dir-se-á, então, que, por referência ao objeto da afecção, fala-se em múltiplo «empírico» — que, empírico, será assim nomeado em razão da fonte à qual remete, e, múltiplo, em razão da especificidade das formas [espaço e tempo] nas quais é condicionadamente recebido —, e que, em contrapartida, por referência ao sujeito da recepção [pois que espaço e tempo nele estão], fala-se em «múltiplo puro» — que, puro, será assim

25. Id., KrV, B 74.

26. Ibid., A 76-77 / B 102.

27. Cf. id., ŪE, AA 08: 221-222: «Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnißvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren». Sobre a tradução de «[die] anerschaffene [...] Vorstellungen» por «representações inculcadas», permito-me uma autorreferência: Marques, U. R. A., 2008, «Sobre o 'inato' em Kant», pp. 107-113.

28. Tenha-se bem presente o início da passagem da «Resposta a Eberhard» citada na nota anterior, bem como o destaque nela conferido por Kant a «representações»: «Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen». Tal destaque, intensificando a recusa expressa nessa frase, permite, por outro lado, a coexistência, junto dela, da aceitação de um fundamento inato. Cf. Kant, ŪE, AA 08: 222: «Dieser erste formale Grund z.B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst».

nomeado em razão da fonte à qual remete, e, múltiplo, em razão da especificidade das formas com as quais condiciona o dado. Por fim, dir-se-á que a rudeza d'«[o] estofo bruto das impressões sensíveis» será o estado de tal estofo anteriormente à recepção espaço-temporal do mesmo ou antes da *multiplicação* ou do sequenciamento que essa «*Empfänglichkeit*» impõe-lhe, condicionando [formalmente] o seu registro pelo sujeito. Desse modo, se a «forma» é «o modo como conhecemos o objeto»²⁹, a «multiplicidade» será o modo como *primeiramente*³⁰ o «conhecemos» ou no-lo representamos; numa palavra: a sua *primeira* formalização. Suscitada pelo elemento afetante, a intervenção de uma «ação-do-ânimo» [*Gemüthshandlung*] leva-o a ser *multiplamente* [espaço-temporalmente] representado, o resultado de tal «ação» sendo a conjugação da especificidade [material] do elemento afetante com a multiplicidade [formal] característica do elemento receptivo³¹.

Nona Glosa

No seu ensaio: «O capítulo do esquematismo na Crítica da Razão Pura. Investigação filológica», Curtius afirma: «O conceito tem [...] prioridade lógica em relação ao esquema e o esquema está entre conceito e imagem.»³² E, também: «O esquema é formado conformemente a um conceito; ele é uma projeção do conceito sobre a intuição.»³³

A «prioridade lógica» do conceito em relação ao esquema não pode jamais significar que, assim sendo, ele, então, será anterior ao esquema [tampouco que, pela inversão de tal prioridade, seja este a vir antes daquele]. Uma e outra conclusões simplesmente anulariam o significado de «prioridade lógica» de que fala Curtius. A prioridade lógica em pauta

29. Id., Log, AA 09: 33.

30. Cf. id., KrV, A 1: «Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet».

31. Em carta a Jacob Sigismund Beck, de 20 de janeiro de 1792, Kant escreve: «[...] wie kan ein Innbegriff Complexus der Vorstellungen vorgestellt werden? Nicht durch das Bewustseyn, daß er uns gegeben sey; denn ein Innbegriff erfordert Zusammensetzen (synthesis) des Mannigfaltigen. Er muß also (als Inbegriff) gemacht werden und zwar durch eine innere Handlung, die für ein gegebenes Mannigfaltige überhaupt gilt und a priori vor der Art, wie dieses gegeben wird, vorhergeht d.i. er kan nur durch die synthetische Einheit des Bewustseyns desselben in einem Begriffe (vom Objecte überhaupt) gedacht werden und dieser Begriff, unbestimmt in Ansehung der Art, wie etwas in der Anschauung gegeben seyn mag, auf Object überhaupt bezogen, ist die Kategorie» [Kant, Br, AA 11: 314]. Cf. id., MAN, AA 04: 472: «Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keinesweges darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringen, dadurch es empirisches Erkenntniß, d.i. Erfahrung, werden kann».

32. Curtius, E. R., 1914, «Das Schematismuskapitel...», p. 355.

33. Ibid., p. 357.

significará, pois, o esquema estar em conformidade com o conceito, com quanto nele inscrito. Consequentemente, se se fala na «prioridade lógica» dos conceitos de triângulo e de cão sobre os esquemas dos seus respectivos conceitos, tal significará esses esquemas estarem ambos em conformidade com os seus respectivos conceitos, com quanto em cada qual inscrito. Mas o que estará inscrito nos conceitos de triângulo e de cão que justamente indique a homogeneidade intelectual que o esquema deverá ter para com eles e para com qualquer conceito que seja, senão somente a universalidade comum a caracterizá-los, a caracterizar todo e qualquer conceito? Pois que o fato de um ser conceito de triângulo, outro de cão, essa especificidade objetual não se refere à homogeneidade que a «determinação transcendental do tempo» tem de ter para «com a categoria», mas à homogeneidade que ela tem também de ter para «com o fenômeno»³⁴. Na dupla relação de homogeneidade a ser necessariamente sustentada pelo esquema, a relação de homogeneidade intelectual entre ele e o conceito será representada pela *universalidade* comum a ambos³⁵, ao passo que a relação de homogeneidade sensível entre ele e a intuição será representada pela *temporalidade* de um e outra³⁶. Nesse último caso, tal relação de homogeneidade, apoiando-se sobre o «tempo», fundar-se-á, enfim, no múltiplo do sentido interno, cuja «determinação transcendental» é justamente o esquema.

Consoante tais ponderações, a «prioridade lógica» do conceito em relação ao esquema – do conceito de cão, por exemplo, em relação ao esquema de tal conceito – jamais significará o conceito de cão ser dado anteriormente às intuições empíricas do que, depois, em atenção à universalização de características comuns observadas, será assim univocamente denominado. Tal «prioridade lógica», pois, dirá exclusivamente respeito à universalidade conceitual.

Contudo, a passagem do capítulo do esquematismo recordada a propósito por Curtius parece ir além do que acaba de ser dito a respeito de «prioridade lógica»:

[...] aos nossos conceitos sensíveis puros não subjazem imagens dos objetos, mas esquemas. Ao conceito de um triângulo em geral, absolutamente nenhuma imagem do mesmo seria jamais adequada. Muito menos ainda um objeto da experiência ou [uma] imagem do mesmo alcança alguma vez o conceito empírico, mas este refere-se sempre, imediatamente, ao esquema da imaginação, como [a] uma regra da determinação da nossa intuição, conformemente a um certo conceito universal.³⁷

34. Kant, KrV, A 138 / B 177-178.

35. Cf. *ibid.*: «Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht».

36. Cf. *ibid.*, A 138-139 / B 178: «Sie [«eine transscendentale Zeitbestimmung» [U. R.]] ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist».

37. *Ibid.*, A 140-141 / B 180. Do mesmo modo, em fórmula lapidar da então futura «Resposta a

Tais palavras de Kant parecem claramente indicar uma objetualidade conceitual já estabelecida, pela qual, então, explicar-se-iam as imagens, todas reguladas pelos esquemas subjacentes aos seus respectivos conceitos: dados os conceitos, a eles não subjazeriam imagens, mas esquemas; dados os conceitos, a eles não subjazeriam imagens empiricamente constituídas, mas regras de configuração de imagens em conformidade com os conceitos sob os quais elas deverão estar. Para que assim ocorra, porém, será preciso interpretar as palavras de Kant

— Muito menos ainda um objeto da experiência ou [uma] imagem do mesmo alcança alguma vez o conceito empírico, mas este refere-se sempre, imediatamente, ao esquema da imaginação, como [a] uma regra da determinação da nossa intuição, conformemente a um certo conceito universal

como referindo-se a um momento no qual os conceitos, quaisquer que sejam, já se encontrem formados, e, pois, a um momento no qual as próprias imagens que a eles levem já se achem igualmente configuradas. Uma vez formados, os conceitos, por meio dos esquemas que lhes subjazam, identificarão quaisquer novos casos a serem a eles subsumidos. Quando, porém, não se encontrem ainda presentes os conceitos, o esquema é que os introduz, levando à sua primeira configuração as imagens pelas quais os objetos a elas correspondentes serão depois subsumidos aos seus respectivos conceitos.

Passar-se-á aqui, aproximadamente, o mesmo que com o «múltiplo», pois o esquema é igualmente objeto de uma licença terminológica por parte do filósofo, pela qual, nesse caso, a imagem que ele deve primeiro regular é-lhe na verdade anteposta, já de saída operando como elemento de formação da objetualidade conceitual³⁸. Mas como acima dito a propósito do múltiplo empírico, não parecerá convir à filosofia crítica a imagem ser à margem do esquema regulador.

Nesse sentido, como haver o conceito de cão, por exemplo, sem primeiro serem configuradas as imagens que a ele conduzam, cuja regra de configuração provém justamente do esquema? Mas seria a concetualização, com isso, um processo levado a efeito por meio das imagens dos objetos, da imaginação, em nível psicológico? De modo nenhum, sendo-o, sim, pelos «atos lógicos do entendimento»; a saber: a «comparação», a «reflexão» e a «abstração»³⁹. Contudo, se as imagens dos objetos a serem comparados,

Eberhard»: «[die Bilder] jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die Darstellung sind» [id., ÜE, AA 08: 222].

38. Focalizando-se questão ou conceito sob um prisma ontológico-operacional, não se tratará, em absoluto, de, com isso, sub-repticiamente menoscar a compreensão do problema ou aspecto que for em nível epistemológico-operacional, tampouco de furtivamente encarecer as considerações do próprio Kant naquele plano.

39. Cf. Kant, Log, AA 09: 94: «Die logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt

sobre os quais refletir e dos quais abstrair certas qualidades não estiverem antes dadas, não haverá o que comparar, sobre o que refletir, do que abstrair. Kant parece tê-lo tacitamente em conta, quando, em passagem da *Lógica* [Jäsche], afirma:

Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito de árvore.⁴⁰

Ou, também, como numa passagem das «Lições de Lógica» [Wiener]:

Quem primeiro queira ter uma representação da cor vermelha tem de ver a cor vermelha. Mas à medida que ele comparou a cor vermelha do cinábrio, [do] *cramoisi* e [do] *ponceau*, tornou-se consciente de que há algo de geral na cor vermelha, que também estava contido em outras representações da cor vermelha; e ele pensou como vermelho o que era comum a muitos objetos, e tal era um conceito.⁴¹

Dessarte, ainda conforme esse mesmo fragmento das «Lições de Lógica» [Wiener], se «[a]quele que vê a primeira árvore, não sabe o que vê»⁴², outras não vendo não formará o correspondente conceito, cuja formação, portanto, exige o ver algumas – para o que, contudo, será preciso, antes, regular a configuração d'o-que-venha-a-ser-visto⁴³.

werden, sind: 1) die Comparison, d.i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins; 2) die Reflexion, d.i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich 3) Die Abstraction oder die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden».

40. Id., *Lógica*, 2011, p. 112.

41. Id., V-Lo/Wiener, AA 24: 904-905.

42. Ibid., p. 905.

43. Cf. id., Br, AA 13: 467: «[...] Schematism ist das Manigfaltige in einer a priori gegebenen Anschauung. Diese Handlung geht vor dem Begriff eines Objects als eines Zusammengesetzten vorher denn als zusammengesetzt kann ich kein Object anschauen sondern nur mir meines Zusammensetzens (welches subjectiv zum innren Sinn gehört, der Zeitvorstellung gemäs) bewußt werden welches eine mathematische Function der Größe ist, wenn das Zusammengesetzte als gleichartig betrachtet wird aber wenn sie als ungleichartig vorgestellt werden kann und muß wie bey den Kategorien der Causalität und der Modalität der Zusammensetzung des Mannigfaltigen zu einer Erfahrung überhaupt zur dynamischen Function gehört. [...]» Trata-se aí de passagem de «um detalhado esboço» de resposta de Kant a uma carta de Tieftrunk [datada de 5 de novembro de 1797 e respondida por Kant a 11 de dezembro do mesmo ano], publicado originamente por Reicke [cf. Reicke, 1889, *Lose Blätter aus Kants Nachla*]. Nessa mesma carta – documento que merece atenção e análise específicos do pesquisador –, Tieftrunk, num crescendo dramático, em determinado momento indaga: «[...] woher [...] das Mannigfaltige der Empfindung, was in ihr bloß empirisch ist? Die Apperception gibt nichts als den Grad, d.i. die Einheit in der Synthesis der Wahrnehmung, welche also auf der Spontanität beruht und Bestimmung des Materialien (der Sinnlichkeit) gemäß einer Regel der Apperception ist. Woher nun das Materiale? aus der Sinnlichkeit. Aber woher hat es die

Décima Glosa

Em passagem fartamente explorada e suficientemente reconhecida do capítulo do esquematismo, lê-se:

O conceito de cão significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar universalmente a figura dum animal quadrúpede, sem estar limitada a uma única figura particular qualquer que a experiência ofereça-me, ou, também, a cada imagem possível que eu possa apresentar *in concreto*.⁴⁴

Tomando-se literalmente as palavras de Kant, será o próprio «conceito de cão» a regular o tracejamento [*Verzeichnung*]⁴⁵, pela «imaginação», da «figura de um animal quadrúpede», tracejamento que, universal, não estará, por isso mesmo, sujeito às limitações empíricas.

O tracejamento em geral é obra da imaginação; um tracejamento universal, porém, sempre dependerá da universalidade intrínseca ao conceito, dele exclusiva. No caso presente, será pela universalidade do conceito que a imaginação tracejará, não a figura deste ou daquele cachorro, mas a «figura de um animal quadrúpede», «sem estar limitada a uma única figura particular qualquer que a experiência ofereça-[l]he], ou, também, a cada imagem possível que [ela] possa apresentar *in concreto*». Se tal determinação — «animal quadrúpede» — é mesmo impositiva, a universalidade que ela exprime não basta para o reconhecimento da espécie de que aí se trata, a canina, não permitindo diferenciar, por exemplo, entre elefante e rato, cão e gato.

A despeito da estrita letra do trecho em pauta [«O conceito de cão significa uma regra *etc.* [...]»], Kant, evidente, nele estará falando não exatamente do conceito de cão, mas do conceito esquematizado de cão [e, pois, a partir dum momento no qual tal conceito já esteja dado], o que, porém, em nada alteraria a insuficiência da explicação acerca duma suposta imagem universal de animal quadrúpede — pela qual qualquer cão intuível viesse a ser como tal reconhecido, e, pois, subsumido ao seu respectivo conceito. Não me parece, contudo, que Kant esteja exatamente a falar duma imagem assim, mas, em verdade, de um tracejamento-indefinidamente-vasto cuja pluralidade, não obstante, seja regulável *a priori* ou esquematizável.

Seja como for, se a característica morfológica «quadrúpede» for geometricamente representada, a figura mais próxima a evocá-la será porven-

Sinnlichkeit? Von den Objekten, die sie afficiren? Was ist aber, das sie afficirt? Was sind die Objekte? sind sie Dinge an sich oder —?»

44. Kant, KrV, A 141 / B 180.

45. Cf. *ibid.*, A 80 / B 106: «Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist, indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d.i. ein Object derselben denken kann».

tura a do paralelogramo. Nesse caso, a despeito de ser sempre possível reconhecer as identidades geométricas dum triângulo e dum paralelogramo, por maximamente grosseiros os traços a compor as suas respectivas figuras, no caso do paralelogramo, por maximamente fino o traço a compô-lo, jamais seria possível tê-lo como a figura dum cão, mas sempre só como a dum polígono de quatro lados. Por conseguinte, a imagem resultante do tracejamento-indefinidamente-vasto referente à «figura dum animal quadrúpede» — ou, igualmente: o esquema que responda por um tal tracejamento —, levando ao reconhecimento duma característica comum a vários animais, não permite reconhecer as imagens de cão como tais, e, pois, não permite a subsunção das mesmas ao respectivo conceito de cão.

Décima-primeira Glosa

À insuficiente convertibilidade entre morfológico e geométrico para fins de reconhecimento e posterior subsunção de objetos intuídos aos seus respectivos conceitos pode sobrevir uma hipótese de interação entre a «esquemática» dos conceitos empíricos⁴⁶ e os «germes» e «disposições»⁴⁷ do desenvolvimento [epigenético] dos corpos organizados⁴⁸. Para além de somente uma analogia entre um campo e outro, a possibilidade de ambos interagirem.

Há uma confluência operacional entre «pré-formação» e «epigêne-

46. Cf. id., Refl, AA 18: 270: «Es ist eine sehr wichtige Frage, ob die categorien blos von empirischem oder auch transsc: Gebrauch sind. zur Schematistick».

47. Cf. id., VvRM, AA 02: 434: «Die in der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Thieres) liegenden Gründe einer bestimmten Auswicklung heißen, wenn diese Auswicklung besondere Theile betrifft, Keime; betrifft sie aber nur die Größe oder das Verhältniß der Theile untereinander, so nenne ich sie natürliche Anlagen».

48. Cf. id., OP, AA 22: 505-506: «Der organisirte Körper kann gesund oder krank seyn und der Verbrauch seiner Kräfte ist der Tod mit diesem aber Übergang in die chemische Operation der Auflösung in die Stoffe welche zu neuen Bildungen übergeht. [Vom Schematism und Schematistick.] A priori kan man die Möglichkeit organischer Körper noch weniger ein die Materie organisirender Körper (durch Zeugung u. Fortpflanzung vermittelst zweyer Geschlechter) denken. Dazu gehört Erfahrung. — Es kann aber auch eine Organisation eines Systems organisirten Wesens namlich z.B. der Rehe für den Wolf, der Moose für den Baum der Dammerde für das Getrayde und selbst der Menschen für die verschiedene Racen nach den Climates geben und so das Ganze des Erdglobs organisirt seyn Die Natur organisirt die Materie nicht blos zu Körpern sondern auch diese wiederum zu Corporationen die nun auch ihrerseits ihre wechselseitige Zweckverhältnisse haben (Eines um des Andern willen da ist) das Moos fürs Rennthier dieses für den Jäger dieser aber für den Landesbesitzer der jenen schützt und mit dem Bedürftigen unterhält. Nichts ist hier blos mechanisch sondern hat einen tertius interveniens. Alles ist organisch im Weltganzen und zum Behuf desselben Organischer Körper ist der von dem der Begriff nicht blos von den Theilen zum Ganzen sondern auch wechselseitig vom Ganzen zu den Theilen ein gleiches Resultat giebt Aus dem Daumen auf die Hand, den Arm etc schließen zu können. Also ist organischer Körper nur durch Vernunft denkbar». Embora, pelo contexto, a expressão «tertius interveniens» — que, parece, Kant não terá mais empregado — possa ser remetida ao esquema [«ein Drittes» [cf. id., KrV, A 138 / B 177]], ela poderá também aludir à obra de Kepler publicada em 1610: *Tertius Interveniens. Warnung an etliche Gegner der Astrologie das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten*.

se», a qual redundando numa «pré-formação genérica»⁴⁹: pelo lado da «pré-formação», germes e disposições; pelo da «epigênese», o mecanismo natural de desenvolvimento. Correspondentemente, uma confluência de mesmo tipo entre «esquema» e «imagem» resultará num processo indefinido de regulação da imagem: pelo lado do «esquema», o apriorismo da regra; pelo da «imagem», o aposteriorismo do «conteúdo» [«referência», «matéria», «estofo» ou «múltiplo»]. Ora, assim como o aposteriorismo do mecanismo natural de desenvolvimento abarca o apriorismo de germes e disposições pré-formados, o aposteriorismo da imagem [cujo processo de regulação é indefinido] abarcará o apriorismo da regra. Tal a proporção entre uma esfera [a da «esquemática» dos conceitos empíricos] e outra [a do apriorismo dos «germes» e «disposições» do desenvolvimento [epigenético] dos corpos organizados].

Como quer que se dê uma possível interação entre aquela [ou o traçamento-indefinidamente-vasto-cuja-pluralidade-seja-esquemático] e esta [ou o desenvolvimento-epigenético-dos-corpos-organizados], o objetivo da mesma será a consonância de ambos os procedimentos, cujo resultado permita que a indefinida pluralidade de objetos [pluralidade cujas quantidade e qualidade serão sempre irrecorrivelmente empíricas] esteja contemplada na regra *a priori* [a saber: no esquema] da «apresentação» [*Darstellung*] dos mesmos *sub specie imaginis*. Não, evidente, no sentido de tal regra constituir um repositório de imagens já pré-definidas, de todas ou de somente algumas [hipótese que em qualquer caso lançaria por terra o desenvolvimento epigenético], mas no sentido de a regra estar em proporção com um padrão [representado pelos «germes» e «disposições», «originários» ou «naturais»] a ser sempre observado.

Com isso, em vez de um múltiplo empírico desde sempre supostamente dado a preencher o vazio de uma forma também desde sempre supostamente dada, u'a multiplicidade dupla-face a tecer fio e meada, cuja determinação transcendental [ou fio da meada] culmina na composição da imagem.

49. Como lembra Bonsiepen: «Der Keim enthält zwar das Prinzip der Bildung in sich, aber nicht die Bildung selbst» [Bonsiepen, W., 1997, *Die Begründung einer Naturphilosophie*, p. 115] – chave por onde se compreenderá o posicionamento de Kant em favor dum «sistema da pré-formação genérica», o qual sistema reuniria as teorias opostas da «pré-formação» [mas, nesse caso, compreendida como «da pré-formação individual»] e da «epigênese» [cf. Kant, KU, AA 05: 423]. Também por essa mesma chave compreender-se-á a admissão, pelo filósofo, da «participação» – a «menor [...] possível» – do «sobrenatural» no plano da «causalidade dos fins»: «[...] die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht bloß als entwickelnd betrachtet und so doch mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt [...]» [ibid., p. 424]. Tenho para mim que «a menor participação possível do sobrenatural» é equivalente ao «fundamento que, ao menos ele, é inato», o qual se encontra tacitamente na Razão Pura.

Bibliografia

- Bonsiepen, Wolfgang, 1997, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Curtius, Ernst Robert, 1914, «Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung.» In: *Kant-Studien*, 19, pp. 338-366.
- Kant, Immanuel, 2011, *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Kant im Kontext III*, 2007, – *Komplettausgabe - 3. Aufl. 2013 – Release (XP/Vista/7/8) 4/2014 Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungsnachschriften. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck*. 1. Aufl., Berlin [2. erw. Aufl. 2009, 3. erw. Aufl. u. technisches Update-Release 2013].
- Reicke, Rudolf, 1889, *Lose Blätter aus Kants Nachlaß*. Mitgetheilt von Rudolf Reicke. Königsberg: Ferd. Beyer's Buchhandlung.
- Market, Oswaldo, 1981, „Das Mannigfaltige und die Einbildungskraft“. In: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Bonn: Bouvier, v. I, 1, pp. 255-267.
- Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo, 2008, «Sobre o 'inato' em Kant». In: *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol. 12, n° 2, pp. 101-161.
- Pölit, Karl Heinrich Ludwig [Hrsg.], 1821, *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik [...]*. Erfurt, in der Keyser'schen Buchhandlung.
- Scaravelli, Luigi. 1973, «OSSERVAZIONI SULLA "CRITICA DEL GIUDIZIO"». In: id. *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia.
- Smith, Norman Kemp, 1923. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
- Vaihinger, Hans, 1970, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Aalen: Scientia Verlag.
- Windelband, Wilhelm, 2015, «Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich». Disponível em: <http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/Windelband_Ding_an_sich.rtf> Acesso em: 10 ago. 2015.

Índice

Filipa Afonso Ubirajara Rancan de Azevedo Marques Leonel Ribeiro dos Santos <i>Apresentação</i>	7
Adriana Veríssimo Serrão <i>Paysage: Un Problème pour la Philosophie</i>	11
Ana Falcato <i>Getting to the Heart of the Matter: Realism and Modernism in the Novel</i>	35
António Rocha Martins Societas e Communitas: <i>Guilherme de Moerbeke na encruzilhada do macromodelo político moderno</i>	49
Dirk-Michael Hennrich <i>Ética e Política em Aristóteles e a sua Actualidade</i>	73
Gualtiero Lorini <i>Kant e Hegel sobre a função do Estado na promoção da Moralidade</i>	81
João Antonio de Moraes <i>Filosofia da Informação: Uma Filosofia para os Dias Atuais?</i>	99
Katia Hay <i>La Metodología del Nietzsche Wörterbuch:</i> <i>Esbozos para un estudio sobre la “risa” en la obra de Nietzsche</i>	119
Kleber Cecon <i>O Papel da Objetividade na Filosofia Experimental do Século XVII</i>	129
Leonel Ribeiro dos Santos <i>Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos</i>	139
Marcos Antonio Alves Luana Camila Marques <i>O problema mente corpo e as propriedades dos fenómenos mentais segundo Searle</i>	167
Maria Leonor L.O. Xavier <i>A filosofia e as suas divisões: Uma questão de metafilosofia</i>	179
Maria Luísa Ribeiro Ferreira <i>As Filosofias do Género em perspectiva</i>	189
Marita Rainsborough <i>Da Utopia à Heterotopia:</i> <i>Conceção Filosófica da História de Foucault como Resposta a Kant e Hegel</i>	203

Moirika Reker	
<i>O Jardim como ideia de contemplação e espaço público</i>	203
Nuno Melim	
<i>Humanistas de todos os países, mais um esforço!:</i>	
<i>Alguns apontamentos sobre Foucault e o humanismo... ..</i>	227
Paulo Jesus	
<i>A Vida como Obra de Arte: Entre estética da invenção e ética da autenticidade</i>	259
Pedro M. S. Alves	
<i>É o Idealismo de Husserl compatível com um Realismo Metafísico?</i>	275
Pedro Calafate	
<i>A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora(séculos XVI e XVII)</i>	295
Reinaldo Sampaio Pereira	
<i>A Deliberação em Aristóteles</i>	323
Ricardo Pereira Tassinari	
<i>Deus na Filosofia Hegeliana</i>	331
Silvana Colombo de Almeida	
<i>Direitos Humanos e Filosofia Hegeliana: Uma Reflexão</i>	341
Soraya Nour Sckell	
<i>Unidade e Universalidade do Conhecimento em Alexander von Humboldt</i>	355
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques	
<i>Múltiplo e Esquema do Conceito Empírico a partir da Sentença:</i>	
<i>«Gedanken ohne Inhalt sind leer Anschauungen ohne Begriffe sind blind»</i>	365

